Renovatio

rivista di teologia e cultura

Genova - ottobre - dicembre 1976 - anno XI - numero 4

SOMMARIO

* IL DOGMA

ARTICOLI:

423 **Gianni Baget-Bozzo** - Duns Scoto e la teologia negativa.

434 **Edoardo Benvenuto** - L'itinerario di Duns Scoto di fronte alla epistemologia contemporanea.

449 **Filippo Liverziani** - Hanno ancora senso le questioni ultime?

480 **Denise Judant** - L'origine davidica di Maria nella tradizione.

LIBRI:

499 **Recensiti:** « Le mystère du corps et du sang du Seigneur » di Paul Nau / « Les chrétiens et le monde » (I et II siècle) di R. Minnerath / « Dio nella mia vita » di M. Basilea Schlink / « Il canto del mare » - Omelia pasquale sull'Esodo / « Sapienza dei Salmi » di R. Guardini / « La question de Dieu aujourd'hui » di G. D. Kaufmann / « Maxime, le confesseur - la charité, avenir divin de l'homme » di J. M. Garrigues / « La gnose de Princeton » di R. Rouyer / « Sulle scogliere di marmo » di Ernst Jünger / « Mezzogiorno di vuoto » di L. Vela e D. Demas / « La théologie parmi les sciences humaines » di G. Tavard / « Il corpo e la preghiera » di G. Moroni / « Le mouvement liturgique - Témoignages et souvenirs » di B. Botte / « Le libre arbitre (Philocalie 21-27) » di Origène / « Umanità 2000 per un nuovo progetto sociale » di G. Gismondi / « Approches sans entraves » di J. Maritain / « La fede » di G. Di Elvira / « La Trinità » di Novaziano / « Oeuvres » di Salvien de Marseille.

534 **Libri ricevuti.**

POSTILLE:

535 Teoria e prassi a Congresso *(Edoardo Benvenuto)* - Maritain e la politica dei cattolici in Italia *(Gianni Baget-Bozzo)* - La RAI e i valori umani. Un tentativo di pensarci su *(Giovanni B. Sala).*

555 Schedario teologico Renovatio.

Indice generale dell'annata.

Il dogma

La centralità di questo termine dogma, anche se il termine è volentieri messo da lato, obbliga a vedere con chiarezza quello che sta accadendo.

I termini possono cambiare, purché si arrivi a un consenso, sul mutamento di significato. Il termine dogma — almeno dal XVIII secolo è stato comunemente riservato a una dottrina rivelata, come tale presentata alla Fede dei credenti dalla Chiesa infallibile. *La significazione — cosa strana nella danza del linguaggio moderno — è rimasta abbastanza intatta, proprio perché se ne vuole distruggere il contenuto; il che non poteva accadere, mutandone il significato.*

Dobbiamo aggiungere che il dogma ha anche una accezione, abbastanza usata, più larga per indicare semplicemente una dottrina proposta dalla Rivelazione. *Nel nostro discorso accettiamo questa nozione più larga, perché in realtà la offensiva contro il dogma — proposto o non proposto dalla Chiesa in un determinato modo — ha lo stesso obiettivo: la stabilità e la verità di una dottrina derivante dalla immutabilità di Dio, autore della Rivelazione.*

Sarebbe comodo un « Dogma girevole ».

Vediamo la vera ragione di questo desiderio eterodosso. Riteniamo ciò estremamente importante.

1. Il rifiuto della oggettività della storia. Essa è attingibile allo storico solo mediante il suo significativo pregiudizio: è la tradizione che fonda l'ermeneutica, e nella storia tutto è interpretazione. Le convenienze intellettuali dello storiografo si incorporano alla sua opera: la storiografia ritorna opus maxime oratorium, *diventa puramente relativa alla soggettività dell'interprete?*

Come fondare la stabilità di una dottrina, che suppone una historia Salutis *sulle sabbie mobili di una storia divenuta semplice interpretazione? Il relativismo, accolto anche inconsciamente da molti, obbliga a negare l'identità nella storia. E allora la Rivelazione stessa diviene interpretazione, funzione dell'autocoscienza della comunità.*

2. Il rifiuto della metafisica. Non è che la Rivelazione divina, assertrice dei dogmi, abbia bisogno della metafisica per esistere. Siamo noi che abbiamo bisogno della metafisica per leggere e approfondire la Rivelazione. Ciò per la semplice ragione, già più volte ricordata in questa rivista, che Dio rivelando ha usato termini e concetti comuni del pensiero umano, colle sue necessarie astrazioni ed ha pertanto canonizzato la validità del pensiero stesso. Se fosse diverso, Dio avrebbe parlato un linguaggio al tutto inaccessibile e ci avrebbe fatto intendere solo dei suoni indecifrabili. Che degli uomini possano fare una cosa simile, non si potrebbe negare, ma, quando si tratta di Dio, è l'equivalente della negazione di Lui, pura e semplice.

La metafisica dedica un suo capitolo anche alle relazioni, d'accordo; ma queste non hanno esistenza se non fondate su una realtà assoluta.

Proprio per questa realtà assoluta la metafisica non piace; essa infatti toglie dalle nostre mani la facoltà di fare il comodo nostro.

Il rapporto obbiettivo che è tra il dogma (non per la sua essenza, ma solo per la sua certa intelligenza) e la metafisica, adduce sul primo la empia maledizione che grava sulla seconda. Non si avverte che, fatto scempio della metafisica, è fatto scempio di tutto.

Se prima abbiamo assistito allo scempio della storia, pur di distruggere il dogma, ora, per lo stesso scopo assistiamo, in fondo, allo scempio di noi stessi.

E' probabile che una idea chiara di quello che è la metafisica, cambierebbe in molti la idea negativa, ora segnalata.

3. La ricerca dell'uomo nuovo. In termini meramente culturali si può dire che pare a molti egli non possa essere nuovo, se non cambia il bagaglio della sue nozioni e delle certezze. Ma in verità, a questo punto il fenome-

no è più che intellettuale, sentimentale, emotivo, passionale. Come quando si fugge, unicamente perché si vede della gente fuggire. L'antropocentrismo è piuttosto una suggestione sentimentale che un enunciato intellettuale ed intelligente. La psicologia ha le sue variazioni più grandi e spettacolari nella patologia. Anche questa ha la sua parte nella complessità dei fenomeni umani.

4. Il rifiuto del magistero ecclesiastico. Questo rifiuto dimostra la necessità intrinseca del magistero stesso, anche se non fosse documentabile la sua istituzione storica da parte di Gesù Cristo. Questo rifiuto quasi mai è fatto in modo esplicito e diretto: potrebbe portare dei guai a taluni che vivono della Chiesa non avendo più alcuna fede in Cristo; lo si lascia semplicemente da parte e quando si parla a molti dei « loci theologici » senza dei quali niente si prova in teologia, ci si sente guardare come se si appartenesse alla « archeologia del sapere ».

Così, eliminato il magistero, la distruzione, lo si dica, non lo si dica, è semplicemente totale.

La teologia diviene una composizione poetica molto più simile all'Orlando Furioso che a Dante o a qualche altro scrittore sensato. Così tutto diventa teologia, il lavoro, il futuro, la rivoluzione, la morte di Dio...; infatti, per farla, non occorre documentare, è più che sufficiente inventare. E questa è la contropartita della lotta contro il dogma.

In questi termini, si fa ancora cultura? La cultura sarebbe quello che rimane dopo avere distrutto tutto. In passato qualcuno disse che la cultura è quello che rimane dopo aver dimenticato tutto. Era pur sempre un paradosso con un briciolo di verità.

Il fascino del nulla domina nascosto la cultura. Essa ha abbandonato l'essere, che suscita reverenza, per il fenomeno, che appare destinato a essere signoreggiato e può perciò chiamarsi a un tempo secolarista e nichilista.

ABBONAMENTO 1977

☐ *Informiamo i nostri lettori che le condizioni di abbonamento per l'anno 1977 sono mutate:*

Italia	lire	4.000
Estero	lire	5.000
Sostenitore	lire	15.000

DUNS SCOTO
E LA TEOLOGIA NEGATIVA

ARTICOLI

« Negationes etiam non summe amamus », ha affermato Duns Scoto (*Ordinatio,* I, d. 3, q. I). E il Gilson ha sottolineato che « Duns Scoto rifiuta energicamente di ammettere che una conoscenza "negativa" dell'essenza divina sia concepibile » (E. Gilson - *Jean Duns Scot,* Parigi 1952, p. 221).

La negazione dialettica sembra l'unico modo con cui il *mainstream* della teologia contemporanea cerca l'accesso al divino.

Per chi creda che il legame con la metafisica sia una necessità intrinseca alla teologia, Scoto diventa oggi un interlocutore necessario.

Teologia e metafisica

L'approccio a Scoto che noi tentiamo parte non dal testo scotista ma dalla problematica attuale dei rapporti tra teologia e metafisica. Tali relazioni sono divenute problematiche poiché la metafisica è sembrata ai teologi un sentiero interrotto. Il tentativo ora dominante è quello di recuperare alcune valenze dell'idea di Essere in quella di Futuro. Il Futuro sostituisce l'Essere: per la teologia del futuro, tra il presente e il Futuro Assoluto, passa la frattura di una *creatio ex nihilo,* secondo l'espressione di Moltmann.

Conseguentemente, la teologia del Futuro privilegia la tensione tem-

---

Gli articoli di Gianni Baget-Bozzo ed Edoardo Benvenuto costituiscono il testo delle comunicazioni da essi presentate al *IV Congresso Internazionale Scotista,* tenutosi a Padova il 24 - 29 settembre 1976.

porale tra storia ed escatologia rispetto a quella ontologica tra creato ed eterno, e sostituisce i termini che qualificano le nature con quelli che qualificano le azioni (la storia è l'azione dell'uomo, l'*eschaton* è l'azione di Dio).

La prassi sociale e politica è l'orizzonte totalizzante entro cui la teologia del Futuro cerca il suo dio.

A queste condizioni, tuttavia, la teologia può sentirsi liberata dalla metafisica, può risolvere il discorso sulla natura in quello sulla storia secondo l'ascendenza Hegel - Feuerbach - Marx. Ma è significativo che le categorie fondanti della teologia del futuro abbiano il loro punto di origine nel pensiero di Bloch, in cui il fatto cristiano e biblico è letto come una lotta tra l'affermazione di Dio e la negazione che l'uomo fa di tale affermazione proponendosi come il senso della storia; Gesù appare, hegelianamente, come la negazione di Dio. La teologia del Futuro non può perciò non usare come chiave della sua fondazione la negatività, trasferendo nella tensione tra storia ed escatologia quella che in Bloch è tensione tra umano e divino. Ma è possibile alla teologia porsi esclusivamente nell'orizzonte della storia e della prassi sociale, abbandonando il discorso sulla natura, sia sulla natura fisica, che sulla natura umana?

La distinzione tra fede e religione è qui spinta sino a fondare la loro contrarietà. Ma ciò cade in realtà fuori dell'orizzonte biblico e cristiano, spezza l'unità tra il Logos creatore e Gesù Cristo. Nella Rivelazione biblica, la natura rimane non solo un *vestigium* del divino, ma anche il simbolo della economia di salvezza.

Spezzare il rapporto tra il Cristo e il Creatore significa ripetere il gesto dottrinale dello gnosticismo antico, dare formalità alla latenza gnostica che minaccia la teologia sin dalle origini. La teologia è vincolata dalla Rivelazione a riconoscere nella *creatura mundi* un ruolo nella manifestazione del Dio vivente. La latenza gnostica ricompare ogni qual volta la relazione tra Dio e la natura creata non è riconosciuta e pensata dalla teologia: e questa è la ragione perché il ruolo della *creatura mundi* nella manifestazione di Dio è divenuto, nel secolo scorso, un dogma della Chiesa Cattolica nel Concilio Vaticano primo. Non manca di significato il fatto che colui che ha fatto il massimo sforzo per separare il concetto di religione e il concetto di Dio, e per fondare la religione dell'uomo, Feuerbach, dissolvendo il concetto di teologia in quello di antropologia, abbia dovuto, nella tarda opera, la *Teogonia,* recuperare il sentimento della dipendenza dalla natura (e quindi della finitezza dell'uomo) quale caratteristica essenziale della religione.

La teologia cattolica non può dunque non contenere una teologia della *creatura mundi* in quanto mediatrice tra Dio e l'uomo, e quindi della natura come portante in sé una dimensione di significato non riducibile alla potenza della natura sull'uomo come nella sacralità, né dell'uomo sulla natura come nella secolarizzazione.

Ma ciò domanda il riconoscimento di una intelligibilità intrinseca al reale, di una intelligibilità che risponda ad una dimensione intrinseca e costitutiva, di ciò che esiste, di un fondamento intellegibile della possibilità dell'esistenza.

Solo cioè se la metafisica è fondata, la natura ritrova la sua funzione di vincolo tra l'umano e il divino, e la sua stessa possibilità di simbolo. Perché si possa leggere oltre il sensibile e oltre l'utile, occorre che si possa attingere a una radice dell'esistente, pensabile oltre queste due dimensioni, quella sensibile e quella pratica.

La metafisica è la condizione perché la teologia possa pensare se stessa in rapporto alla *creatura mundi* e la *creatura mundi* rispetto a se stessa. La metafisica offre così alla teologia la possibilità di dirsi nel mondo, di assumere un linguaggio mondano, di avere una esistenza nello spazio della ragione storica.

Per questi motivi la teologia non può non usare il linguaggio metafisico: rinunciarvi significa rinunciare alla possibilità di pensare e dire se stessa rispetto alla natura fisica, e quindi di esprimersi con un riferimento proprio e diretto alla sorgente stessa di ogni oggettivazione. Se non vi è una dimensione metaempirica e metapratica nel rapporto uomo-reale, la teologia non trova il punto d'appoggio nell'esistente per il suo discorso e per la sua propria razionalità. La mediazione della storia, della società, della politica, dell'opera dell'uomo non le offre che un appoggio indiretto, incapace di condurre la teologia fuori dell'immanenza, dell'uomo all'uomo. Solo la natura fisica rompe il circolo dell'immanenza e apre alla ragione la via di Dio. La metafisica è il punto in cui tale rottura avviene.

Questa tesi sembra porre il teologo in una posizione insostenibile. La metafisica è una disciplina introvabile sul piano della cultura, persino a quel livello « accademico », secondo cui, secondo Lonergan, la teologia potrebbe trovare il suo spazio nell'edificio moderno del sapere. Il termine stesso di metafisica ottiene su di sé il consenso del rigetto, è divenuto pressoché sinonimo di irreale, di inesistente. Si può dire però che, se il nome è rigettato, la cosa non lo è egualmente. E' anzi commovente notare la molteplicità delle strade in cui esigenze metafisiche, a livello popolare, si fanno strada nella opinione pubblica: possiamo trovare la domanda metafisica nella parapsicologia, nello Zen, nell'orientalismo, persino nella fantascienza. Il Rouyer ha descritto una reinterpretazione delle scienze della natura, in chiave spiritualistica, compiuta da una associazione di scienziati americani, che egli ha definito « la gnosi di Princeton »: qui la coscienza è supposta presente in ogni realtà. E' significativo che tale proposta nasca dai settori più sofisticati della scienza della natura, dalla biofisica alla biologia molecolare, all'embriologia. L'esorcismo alla metafisica è rigoroso tra i filosofi e tra i teologi, ma non è possibile esorcizzare la domanda metafisica dalla condizione umana. La stessa risposta di Monod: « il caso » è la risposta a una domanda metafisica: perché esiste ciò che

esiste? La ricerca della finalità e del fondamento sono inseparabili dall'esercizio della razionalità. La difficoltà dei teologi alla metafisica è la conseguenza di una scelta di cultura operata dalle posizioni oggi egemoni in campo teologico.

E del resto: una volta che si toglie la mediazione della natura fisica alla conoscenza di Dio e si accetta di considerare improponibile la domanda metafisica, il Dio, di cui si pretende in tal modo di salvare la plausibilità, non è più il Dio della rivelazione biblica. Non è più il Creatore, colui che tutta la realtà manifesta e glorifica, ma è l'estraneo, lo sconosciuto, lo straniero, l'assolutamente altro. Così come, dall'altro lato della scissione della teologia cristiana, si accetta di separare il Logos Creatore dal Gesù dei vangeli, si finisce ripetendo qui formalmente il gesto compiuto dallo gnosticismo antico, si giunge al *Jesus Christ Superstar,* non a Nostro Signore Gesù Cristo.

Proprio perché il Dio biblico è il Dio Creatore, il Dio che si manifesta nel creato e il creato manifesta, la teologia è vincolata dall'oggetto suo stesso, la Rivelazione, a tematizzare la conoscibilità di Dio a *creatura mundi,* a esprimere dunque un approccio alla natura fisica che esprima ciò che, nella realtà, indica il Dio trascendente e fonda la possibilità ultima di parlare di Dio. Qualunque approccio diverso da questo dà spazio alla latenza gnostica.

Questo problema, che postula un discorso metafisico, è tuttavia un problema che, come si è detto, la teologia trova nella sua fonte, la rivelazione biblica. Esso va affrontato come problema teologico, cioè pensiero della Rivelazione, discorso sul Dio rivelato.

La teologia considera ciò che è implicito nella Rivelazione, cioè le condizioni a cui questa può essere pensata. La teologia non è perciò compatibile con qualunque pensiero, perché ciò la ridurrebbe a insieme di opinioni, ma ha in se stessa il suo criterio di compatibilità.

Intendiamo per teologia speculativa una teologia che accetti l'esistenza di criteri di compatibilità o di incompatibilità tra le proprie affermazioni e qualsivoglia altra: e che affermi così la razionalità delle proprie affermazioni, la loro positività. Ciò significa che una teologia speculativa deve porre la teologia sul medesimo terreno su cui si situano le altre discipline, stabilendo la propria compatibilità e incompatibilità con le affermazioni di queste. Ciò suppone il rinunciare alla negatività come dimensione costitutiva della conoscibilità di Dio, alla teologia negativa e alla sua costruzione dialettica.

E' per questo che siamo giunti a Duns Scoto: perché nessun altro teologo ha pensato con tanto rigore il tema della epistemologia teologica, e, conseguentemente, ha espunto con altrettanto rigore, la teologia negativa dall'ambito della teologia; il teologo dell'univocità dell'ente ha offerto la formula che rende improponibile la teologia negativa. E' qui che si rende

inevitabile il confronto tra l'analogia e l'univocità e la fondazione del loro rapporto.

Esse ed ens.

La differenza radicale tra la cultura contemporanea e il pensiero classico circa il problema dell'essere, è che la cultura contemporanea parte dalla identità di esistere e di esistere spazio-temporale.

L'essere non può essere qui tematizzato che in chiave negativa, come il non-esistente e come il non-detto: la sua presenza nel tempo-spazio è posta in chiave di negatività. Se l'esistenza è spazio-temporale, l'essere è non esistente, può essere riconosciuto rispetto all'esistente solo attraverso la mediazione del nulla.

La teologia ha finito con il cedere al fascino del pensiero negativo ed ha cercato di pensare Dio con una categoria diversa da quella di essere. Ma il naufragio della teologia negli anni sessanta ha radice solo nell'egemonia della cultura contemporanea che è riuscita a rendere subalterna a sé la cultura dei teologi, o ha qualche radice nei limiti in cui il problema dell'essere era pensato nella cultura dei teologi prima del naufragio?

La cultura neotomista ha, specie negli ultimi decenni, accentuato il suo aspetto di filosofia dell'essere, sino a fare del concetto di *esse* la dottrina originaria e originante del pensiero di Tommaso.

Ciò appare del resto nella stessa costruzione della distinzione reale tra *essentia* ed *esse*, vista come il cuore stesso della « filosofia » di S. Tommaso.

La distinzione reale suppone un uso non omogeneo del termine *essere* nei due casi. Nel primo caso, *essentia,* il termine indica la possibilità di essere, non ciò che, in qualche modo, è; nel secondo si indica invece l'attualità dell'essere. Ma in che senso l'essenza appartiene all'essere, se da esso radicalmente si distingue? E in che senso vi partecipa, se essa consiste soltanto nel poterlo ricevere?

La dottrina aristotelica sulla potenza e sull'atto non è applicabile al rapporto *essentia-esse* posta la distinzione reale, perché manca il sustrato del potenziale, la materia prima. L'essenza non può essere pensata come *potenza,* ma solo come *possibilità.*

Il mutamento è dovuto all'esigenza teologica di illustrare la possibilità e la natura dell'azione creatrice: ma il quadro aristotelico della potenza e dell'atto non si presta a tale esercizio.

Così di fatto la distinzione reale *essentia-esse,* finisce di fatto per essere pensabile solo in riferimento allo schema possibile-esistente. Ma, in questo caso, nulla distingue il concetto di esistenza dalla dimensione spazio-temporale che è il concreto esistere da noi conosciuto.

La cultura contemporanea, tematizzando l'identità di esistere e di esistere sensibile, e facendo riferimento all'essere solo mediante la negazione,

obbliga la metafisica a distinguere radicalmente il suo oggetto dalla dimensione sensibile dell'esistenza, dal sentimento del reale.

Ecco il punto di incontro di una teologia che voglia oggi ritrovare la metafisica ed il pensiero di Scoto. La dottrina dell'*ens commune,* che è per Scoto il fondamento *quoad nos* della possibilità della *theologia nostra,* tematizza originariamente la differenza della dimensione ontica dall'oggetto dell'esperienza sensibile. L'*ens commune* non è come tale, oggetto dei sensi ed è indifferente ad ogni determinazione, persino a quella esistenziale. Non è nemmeno un universale, non appartiene di per sé nemmeno all'ordine logico.

L'*ens commune* non è l'*esistenza* degli enti, è la loro *possibilità,* e il fondamento della loro omogeneità. La metafisica può essere definita, da questo punto, la *scienza del fondamento degli esistenti,* e perciò scienza di *ciò che rende possibile,* non dell'*esistente in quanto tale.*

Noi possiamo così comprendere come la metafisica non sia una scienza normativa né dell'esperienza né della prassi: da essa non derivano leggi, né come costanti dell'esperienza, né come regole pratiche. Questo ci sembra l'unico modo in cui la metafisica possa essere fondata dopo che la scienza e la prassi hanno manifestato intellettualmente tutte le loro valenze.

Tale concezione della metafisica può sembrare un bottino magro: ma essa introduce la distinzione tra *fondamento* e *fondato,* nell'esistente, e spezza dunque il blocco dell'*esperienza come totalità.* L'esistente fenomenico, spazio-temporale è pensabile a partire da una dimensione non fenomenica, non spazio-temporale. Questo è la via stretta ma sicura che la dottrina scotista apre alla metafisica nell'universo delle conoscenze spazio-temporale. La teologia può passare nel sentiero così aperto: Scoto ne è appunto il primo testimone.

Si può notare che l'*ens commune* appare anch'esso sotto il segno della negazione: è ciò che rimane quando sono state negate tutte le determinazioni. Ma l'*ens commune* non è « l'altro » dalle determinazioni: ne è il *fondamento.* Non è il non detto, o il detto mediante la negazione, è ciò che è principalmente detto quando le determinazioni sono affermate. Ed è qualcosa che, *senza essere posto come un esistente,* è però veramente *detto.* Questo appunto significa la sua univocità. L'*ente è detto in ogni esistente,* come condizione di questo, come fondante e perciò come immanente.

L'*ens commune* toglie l'equivocità alla dottrina sull'analogia dei discorsi circa gli enti. Se non si riconosce che l'ente è detto univocamente di ogni cosa di cui è detto, ne segue che ciò che è analogato rimane ignoto od equivoco. Ciò appare in ambedue le forme di analogia che vengono riferite al discorso teologico: sia l'analogia di attribuzione che di proporzionalità.

Il rischio della prima è di ripetere la posizione di Maimonide: Dio è buono in quanto è causa del bene. Il limite della seconda è di non chiarire nulla circa il senso dei termini di cui si afferma la proporzionalità.

L'*ens commune* esprime la primordialità dell'ente, che fonda sia l'esistenza che la parola, e quindi, necessariamente, la loro omogeneità. Ciò che il linguaggio determina nel modo ad esso proprio (*ens commune,* in quanto parola, appartiene al linguaggio) connota la condizione di possibilità dell'esistente, il suo fondamento metaempirico e metafenomenico.

Nell'*ens commune,* fondamento degli esistenti e perciò distinto da essi, fondamento dei pensieri e delle parole e perciò distinto da essi, è l'oggetto della metafisica. Per questo, il discorso scotista sull'*ens commune* ci pare offrire una possibilità di fondazione semplice della metafisica, di una metafisica intesa come scienza non normativa e quindi insuscettibile di riferimento all'empirico in quanto empirico, eppure scienza, nel senso di fondamento dell'edificio del sapere e garanzia contro ogni chiusura ideologica e totalizzante di qualunque scienza e di qualunque prassi: spiegazione della comunicabilità, della *communitas,* e quindi garanzia della comunicazione.

Il discorso sull'*ens commune* fa dunque una radicale economia di ogni negatività, si situa compiutamente al di fuori del pensiero negativo. Ciò per quel che riguarda la metafisica e la conoscenza dell'ente. Scoto conduce il discorso metafisico sino al soggetto del discorso teologico che è l'*Ens infinitum.* Ma la teologia non è, come tale, fondata sull'*Ens infinitum:* il suo oggetto è il Dio rivelato. E' qui che si è storicamente situata la teologia negativa. Ed è su questo punto, la conoscenza del Dio rivelato, che il teologo dell'*ens commune* e dell' *Ens infinitum* deve essere ascoltato.

La conoscenza del Dio rivelato

La teologia negativa è nata in un quadro monastico e spirituale, che risente dei temi neo-platonici e della polemica contro il razionalismo di Eunomio. L'autorità del *corpus* di Dionigi l'ha introdotta in occidente. E' il primo traduttore di Dionigi, Scoto Eriugena, che fa il primo uso sistematico in occidente del linguaggio negativo in teologia. Il non-essere è visto come predicabile di Dio e persino dell'anima umana in quanto sua immagine. Anche la teologia di Proclo esercita un'influenza convergente, mediante la sua affermazione fondamentale: *prima rerum creatarum est esse.* La teologia negativa è giunta sino a S. Tommaso: *Deo tamquam ignoto adhaeremus.*

Attraverso la tradizione renano-fiamminga, la teologia negativa eserciterà una grande influenza sulla vita spirituale dei cristiani: la prevalenza del rapporto all'Unità divina rispetto alla Trinità, l'oscuramento dell'umanità di Cristo nella conoscenza spirituale di Dio, il ruolo del silenzio e del nulla nella relazione alla vita divina rimarranno come temi dottrinali di teologia mistica, contro cui reagiranno gli spirituali cristiani, in nome della

loro stessa vita in Cristo. La grande tradizione francescana, proprio grazie a Francesco, rimane nel suo complesso fuori dai temi dottrinali legati alla teologia negativa.

La teologia negativa è una componente essenziale della dottrina eckartiana, come ha dimostrato il Lossky: l'identificazione del fondamento dell'anima con la Divinità in quanto tale compiuta da Eckart conduce a una unione che è nell'essenza e non nella conoscenza, ed è fondante e superiore rispetto alla dimensione di conoscenza che è nell'unione.

In Scoto, la relazione dell'uomo con Dio *sub ratione Deitatis* è posta sul piano della conoscenza, è riconosciuto all'uomo nel suo stato, pellegrinale, al *viator,* la possibilità di giungere a tale conoscenza: *viator potest scire veritates per se scibiles de Deo sub ratione Deitatis, scire (inquam) simpliciter et perfecte; simpliciter, nona posteriori, sed a priori sub ratione Deitatis; perfecte, quia cognitione superiori quam sit cognitio fidei (Reportata Parisiensia,* prologo, q. II, 15).

Vi sono diversità di gradi, circa il medesimo *objectum,* di possibilità di conoscenza: ciò attiene alla condizione del conoscente, e concretamente, al suo *habitus.* Nel prologo dei *Reportata,* Scoto accetta in parte la dottrina di Enrico di Gand del *lumen medium* tra la fede e la gloria. Esclude che sia possibile avere scienza di Dio attraverso *quodcumque lumen de Deo:* l'unico principio della scienza di Dio è la visione dell'essenza di Dio, la scienza di Dio è la scienza che Dio ha di se stesso. Tuttavia è possibile che l'*objectum, Deus sub ratione deitatis,* sia presente in suo *repraesentativo.* E' in riferimento a tale *repraesentatio* che Scoto ammette in qualche modo la dottrina di Enrico di Gand; *si autem vocant lumen illud rationem repraesentandi, admitto, sed tunc non in illo lumine, sed per illud lumen habetur scientia* » (ib. 17).

Di tale *habitus* è possibile, ed anzi inevitabile avere coscienza: *« concedo enim quod habens habitum illum experiatur se habere illum, et quod non lateat ipsum: qualem forte habitum habuerunt Apostoli et alii Sancti plures in Ecclesia, qui si non fuissent, alii cito a fide cecidissent... unde tales experiuntur se talem habitum habere tam considerando et intelligendo interius se scire illo habitu, quam etiam exterius confitendo* » (ib. 9).

Scoto dunque reinterpreta il *lumen medium* di Enrico di Gand, intendendolo come un *habitus* attraverso cui la *Deitas sub ratione Deitatis* è conosciuta, non però saputa, *in suo repraesentativo.*

Su questa base Scoto può distinguere i gradi della conoscenza di Dio. Essi sono cinque: il primo e supremo è quello della conoscenza intuitiva, che è quella che dell'essenza divina *sub ratione Deitatis* ha Dio. La seconda conoscenza è *de objecto* (l'essenza divina) *non intuitive cognito, sed distincte cognito per aliquod repraesentativum subjecti.* La terza, è una conoscenza *immediate creata a Deo, quae non subest actui voluntatis, quae tamen non est evidens ex objecto.* E' in sostanza una conoscenza simile

alla seconda, ne ha la certezza, pur non dandosi la *repraesentatio.* La quarta è quella argomentativa dalla Scrittura: la quinta è la *cognitio habita* per *fidem,* dei semplici, la cui certezza è sottoposta all'atto della volontà.

La misura di perfezione di tale conoscenza soprannaturale è data dalla misura che essa ha in quanto conoscenza. Il grado della fede è quello in cui la certezza della conoscenza è sottoposta all'atto della volontà. Inoltre la conoscenza di Dio *per aliquod repraesentativum subjecti* è oggetto di autocoscienza. E' la tesi, sostenuta nella Chiesa orientale, da Simeone il nuovo teologo.

Il problema, che già si pone nel prologo, è quello dei soggetti della conoscenza di Dio *in suo repraesentativo.* Attribuita nel prologo dei *Reportata Parisiensia* agli Apostoli e a *Sancti plures,* essa è attribuita particolarmente agli Apostoli nella *distinctio XXIV* del libro III: *« tantam certitudinem de Theologicis in aliquibus creavit, ut in Apostolis, quod non potuerunt dubitare: et illorum cognitio respectu fidei in nobis potest dici scientia, vel magis intellectus principiorum. Non enim potuerunt non assentire creditis, sicut nec ego principiis demonstrationum ita quod cognitione stante, impossibile erat illos dubitare et talis scientia erat in montibus, scilicet in apostolis, et tantum assensum habuerunt, quod non potuerunt dubitare... Et iste habitus certior fuit fide et dicitur aliquo modo scientia, scilicet media inter scientiam proprie dictam et fidem, quia habet certitudinem aliquo modo majorem quam fides in nobis, in quantum excludit omnem motum quemcumque subreptitium de contrario fidei. Per hoc convenit in certitudine cum scientia, in qua scientia determinatur de necessitate ad unum, ita quod non potest judicare oppositum; hujiusmodi forte fuit fides infusa majorum, qui primo Ecclesiam fundabant » Rep. Parisiensia,* D. 24, q. Unica, 21). Questo abito, media tra la fede e la scienza di Dio, *habitus certior fide,* è necessario agli Apostoli per ricevere la Rivelazione: *qualis habitus fuit in montibus ut in Apostolis, recipientibus primo theologiam »* (ib).

L'*habitus certior fide* è visto qui come una condizione della possibilità della *fides:* esso è necessario per ricevere originariamente la teologia e dare così fondamento alla Chiesa. E' significativo che Scoto ponga tale *habitus* proprio nella recezione della Rivelazione da parte degli Apostoli, come condizione e causa della *fides.* Ciò sottolinea la nozione dell'origine apostolica della teologia e della fede, ma soprattutto pone in luce la correlazione tra l'*habitus certior fide* e la *fides.* Il primo è condizione della seconda: per questo esso è riconosciuto agli Apostoli, in cui esso è posto proprio per la comunicazione della fede ai credenti. La specificazione dei soggetti indica qualcosa della natura dell'*habitus.*

L'*habitus certior fide* si esercita in una conoscenza di Dio *sub ratione Deitatis,* senza che sia possibile la visione dell'essenza divina che è causa di quella certezza.

Il concetto di conoscenza di Dio per *aliquod repraesentativum* sembra

una espressione propria del concetto di Rivelazione. La Rivelazione non pone a disposizione della conoscenza umana l'essenza divina: purtuttavia è Dio *sub ratione Deitatis* (e non *Entis Infiniti*) che in essa è manifestato. L'*Ens infinitum* appartiene come concetto alla sfera della metafisica, che offre le condizioni della sua pensabilità come esistente: ma solo *la repraesentatio* di Dio in quanto tale espande l'intenzione metafisica in quella propriamente teologica. Il teologo del Dio rivelato ha di fatto per oggetto l'*Ens infinitum* e lo usa per costituire la sua scienza: ma alle origini della Rivelazione sta l'*habitus certior fide* degli Apostoli che ha per *subjectum* la *repraesentatio Dei sub ratione Deitatis.*

Non a caso tale *habitus* è posto alle origini della *fides,* negli Apostoli, affinché essi potessero veramente ricevere la Rivelazione e comunicarla così agli altri. In questo modo la *repraesentatio Dei* è espressa nella comunicazione che della Rivelazione gli Apostoli fanno alla Chiesa, e in primo luogo nel canone delle Scritture, *objectum* immediato della fede della Chiesa.

Viene il caso di domandarci se la *repraesentatio Dei per aliquod objectum* non potrebbe essere collocata nell'umanità del Cristo, in cui Dio è presente in quanto Dio senza che sia oggetto di scienza la *ratio Deitatis.*

Se l'*habitus certior fide* è il fondamento della fede, ci si può domandare se esso debba essere riservato agli Apostoli: in Scoto essi vengono indicati sempre come esempio, non come un caso unico.

La fede, acquisita ed infusa, ha per oggetto ciò che è contenuto nel canone delle Scritture; ciò che è in *repraesentatio Dei,* riveste qui eminentemente, facendosi linguaggio e scrittura, dimensione storica, raggiungendo il fondo della nostra dimensione sensibile e sociale. Ma se ci troviamo di fronte a dei *gradi* nella conoscenza di Dio, secondo l'espressione di Scoto, gradi che hanno per proprio oggetto il medesimo *subjectum,* nulla in sé vieta di pensare che le sorgenti dei *montes* della fede siano ancora accessibili al credente: che si possa ripercorrere la corrente in senso inverso, secondo l'immagine bergsoniana, dalla corrente alla sorgente.

Ciò permette al credente di raggiungere l'atto di rivelazione alla sua sorgente, di ritrovare, in Cristo l'originale *repraesentatio Dei.*

L'internarsi in Dio significa internarsi nel suo atto di Rivelazione, nell'atto di automanifestazione di Dio in quanto Dio. La mediazione è data dalla *repraesentatio,* il cui ultimo termine *quoad nos* è il canone delle Scritture.

Il ritrovamento del Dio rivelato in Gesù Cristo, è una gnosi delle Scritture, l'intelligenza spirituale di esse. Non esiste così fuga della storia, perché Dio in Gesù Cristo si è fatto storia, si è *rappresentato* nella storia, ed è all'interno di essa che Dio si manifesta in quanto Dio. La natura ci manifesta *che cosa* è Dio, la Rivelazione nella storia ci dice *chi* è: la differenza tra l'*Ens infinitum* e il *Deus ratione Deitatis* situa in termini scotisti la distinzione tra due conoscenze di Dio, la metafisica e la Rivelazione,

che concorrono a costruire l'unità della teologia. Il passaggio dall'eterno allo storico è un gesto divino, che si compie non nel segno della alienazione, ma in quello della manifestazione e della dedizione.

Si può ritrovare così nei gradi scotisti della *cognitio Dei* quel modello di linguaggio neotestamentario, presente in Paolo e in Ebrei, che vede nella *gnosis* il compimento della fede. La *cognitio Dei* può servire a qualificare e a correggere ciò che nell'uso corrente è stato espresso, a prezzo di equivoci, con la parola della religione dei misteri: mistica. Come non auspicare che « teologia » ritrovi qualcosa del senso di *cognitio Dei* nella sua originaria *repraesentatio?* Ciò servirebbe a far comprendere i limiti di un uso accademico e secolare della teologia, e toglierebbe l'impronta della negatività sul termine di mistica.

Se l'*habitus certior fide* può essere pensato come avente per oggetto l'originaria *repraesentatio Dei,* Gesù Cristo, allora si può proporre un modello unitario, di conoscenza dell'atto rivelatore di Dio, in gradi diversi, ma non contrari, ed anzi tali da domandare di per sé il passaggio dall'uno all'altro.

Il salire verso Dio avviene all'interno del suo gesto rivelatore, avendo come modello normativo i *loci litterae,* le parole della Scrittura, che sono l'ultimo termine del gesto rivelatore di Dio e che esprimono globalmente tutta l'economia ecclesiale.

La catafasi della teologia prende interamente il ruolo riservato alla apofasi; di tale prospettiva la concezione scotista dei gradi della *cognitio Dei,* ed il valore che egli dà al termine di teologia come espressione globale di tale *cognitio* è un esempio eminente. Il limite della teologia negativa si rivela nel fatto che essa tende a porre una dialettica tra il *Deus absconditus e il Deus revelatus,* tra ciò che di Dio è ignoto, e ciò che di Dio è noto: in questa precisa forma essa è presente nel pensiero di Lutero, come contrarietà tra il Dio che condanna e il Dio che salva.

Nulla esclude più radicalmente tale prospettiva che la concezione scotista della teologia. L'uomo può conoscere la possibilità e l'esistenza dell'Ente infinito ed esprimerlo univocamente: il cristiano conosce Dio in quanto Dio mediante l'atto di Rivelazione.

GIANNI BAGET-BOZZO

L'ITINERARIO DI DUNS SCOTO DI FRONTE ALLA EPISTEMOLOGIA CONTEMPORANEA

L'itinerario a Dio nella riflessione contemporanea

La cultura moderna ha demolito inesorabilmente l'immagine di Dio come chiave di volta di una metafisica, termine e pienezza della fisica. La dimensione antropocentrica dell'ordinamento cosmologico retto dalle leggi naturali, l'emergenza in queste stesse leggi di una traccia casuale descritta dalle concezioni statistiche e probabilistiche, e, d'altra parte, il progressivo appiattimento della soggettività alle condizioni biologiche, antropologiche, sociali e storiche dalle quali essa è delineata, disegnano un nuovo quadro del reale. Si tratta di un quadro forse non coerente nel suo complesso e nelle sue ragioni ultime; tuttavia esso riesce ad esser compatibile con le verifiche settoriali che appagano lo spirito critico delle scienze e soprattutto possiede un'articolazione sufficiente ad eludere per sempre il momento della sua verifica globale.

Se la teologia prende atto di questa situazione, si trova sospinta a reagire seguendo diverse vie alternative: *la prima,* che si potrebbe definire in qualche modo « reazionaria », consiste nel contestare la validità speculativa dei risultati e dei metodi perseguiti dalle scienze, assegnando ad esse ristretti confini di competenza, seguendo con attenzione le loro ragioni di crisi, anticipando con fiducia il loro sbocco, o il loro ritorno nell'alveo di una sana metafisica dell'essere atta a riproporre con rinnovato vigore e con più stringenti motivazioni l'esistenza di Dio principio supremo e unificatore. Questa via, sviluppatasi soprattutto durante la stagione ormai remota dell'apologetica, permane, nello sfondo, anche se in forme attenuate, nella letteratura teologica corrente relativa agli annosi rapporti tra scienza e fede.

La *seconda via,* che in tempi recenti è stata più battuta, consiste essenzialmente nel riconoscimento che il Dio chiave di volta della metafisica, garante dell'ordine ontologico e teleonomico dell'universo, il « Dio natura » che soggiace alle speculazioni di derivazione aristotelica ha poco a che vedere col Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, verso il quale si dirige la nostra fede. Si può allora anche concedere che il « Dio dei filo-

sofi » è morto: ciò non esclude che tutt'altro sia il discorso per il Dio persona « sicut Catholici ponunt » (1). In che modo? Qui la seconda via si trova innanzi diverse possibilità.

Naturalmente è subito accessibile una qualche soluzione di tipo fideistico: l'itinerario « dal non senso all'invocazione » può essere qualificato e tematizzato secondo un registro consono alle istanze del pensiero anglo-americano di provenienza positivista e linguistica, oppure secondo un registro conforme alle premesse del pensiero tedesco e del protestantesimo recente. In tal modo entra in crisi il concetto stesso di teologia speculativa che lascia il suo posto a una filosofia della religione.

V'è però un'altra possibilità. La rinuncia, o il rifiuto, ormai ben motivato dagli sviluppi del pensiero contemporaneo, del « Dio natura » riguarda soltanto la concezione « averroista » del reale, per la quale Dio è il termine ultimo della *fisica,* ma non coinvolge la linea alternativa che, nell'ambito del pensiero arabo, può essere assegnata ad Avicenna e che propone esclusivamente alla *metafisica* il compito di pervenire all'esistenza di Dio, non più concepito come la prima delle intelligenze motrici, ma come trascendente e situato al di là dell'ordine delle intelligenze motrici.

Questa possibilità, in effetti, è stata esplorata da più parti: e si può dire che essa resta, attualmente, la più salda piattaforma comune ai pensatori, filosofi e teologi, che, rifiutando posizioni irrazionalistiche, si impegnino per una rifondazione o una « rigorizzazione » dell'intelligibilità della fede. La premessa remota che sostiene le diversificate proposte che sono venute maturando in questa direzione può farsi risalire al rovesciamento introdotto da Hegel (2): non perché le cose sono, Dio è, ma perché non sono. Filiazione non lontana di questa posizione sono gli sforzi della neoscolastica italiana per la « dimostrazione » dialettica di Dio nel cuore di una metafisica parmenidea (3); ma ne è una metamorfosi anche il tentativo di ricondurre la via a Dio a quella « inafferrabilità dell'esistenza » che prende il nome di trascendenza (Lehmann) e che si traduce in un insormontabile interrogativo sul futuro « che ci precede » (Kasper, Moltmann) (4); ne deriva infine il tentativo di riproporre Dio come « la realtà che determina ogni cosa » e che si pone quindi quale totalità non adeguabile se non storicamente (Pannenberg) (5).

Tuttavia la remota premessa hegeliana — pur attraverso le sue mutazioni — conferisce a questo trasferimento metafisico dell'itinerario a Dio gravi limiti, soprattutto dal punto di vista della teologia cristiana. L'itine-

---

(1) Ox., I, d. 39, a. 3, n. 14.

(2) *Scienza della logica,* trad. it., Bari 1968, 2, p. 495.

(3) Bontadini, G.: *Conversazioni di metafisica,* Milano 1971, p. 189 e ss.

(4) Cfr. ad es.: J. Moltmann: *Teologia della speranza,* trad. it. Brescia 1970; J. Blank, W. Kasper et. al.: *Dio e l'ateismo moderno,* trad. it. Assisi 1974.

(5) W. Pannenberg: *Epistemologia e Teologia,* trad. it. Brescia 1975.

rario a Dio diventa infatti uno *strumento connotativo,* consente cioè di abbozzare una « definizione » riduttiva di Dio, come quella realtà cui conviene quell'itinerario. E allora la bipolarizzazione dialettica, generalmente utilizzata, non può che sottolineare la mutua connotazione tra Dio e le creature, sia pure dal versante del negativo, e quindi richiama ad un soggiacente monismo che solo le dimensioni della temporalità possono rendere storicamente attenuato.

L'attualità della proposta scotista

A questo punto ci sembra di dover guardare con rinnovata attenzione all'edificio speculativo di Duns Scoto. Anche Duns, per ragioni ovviamente differenti da quelle che oggi ci interessano più da vicino, non accetta il Dio natura sotteso dalla concezione averroista e si accosta alla impostazione avicenniana. « Ad Commentatorem I Physicorum dico, quod Avicenna, cui contradixit, bene dixit, et Commentatorem male » (6). Lo scopo che si prefiggono le pagine seguenti è appunto quello di ritrovare, in un linguaggio omogeneo con l'epistemologia d'oggi, le premesse metodologiche che consentirono a Duns Scoto la formulazione del suo itinerario, del quale desideriamo porre in risalto i seguenti aspetti.

1) La critica stringente alle prove fisiche che conducono al « primum movens » (7) e l'assunzione metafisica della prova di Dio dà un fondamento più rigoroso all'ambito proprio della teologia, la quale sola può porsi come « sermo de Deo », in quanto riceve da un'altra scienza la prova dell'esistenza del suo oggetto: infatti nessuna scienza può provare l'esistenza del suo oggetto (8). Mentre nella concezione « averroista » la prova fisica dell'esistenza del « primum movens » conferisce alla metafisica la tematizzazione naturale del « sermo de Deo », onde la teologia sovrapporrebbe i suoi risultati svuotandosi di un contenuto proprio, nella concezione scotista resta acquisito che « nulla scientia naturaliter acquisita potest esse de Deo sub aliqua ratione propria » (9): Dio non è più il Dio-natura di Aristotele « clef de voûte d'une métaphysique conçue comme le terme d'une physique », ma è « la charnière d'une métaphysique et d'une théologie » (10).

2) Il vertice razionale della speculazione su Dio come *Essere infinito* è già un superamento dei filosofi, evoca un'esigenza che è ormai specificamente cristiana (11): e nello stesso tempo, la metafisica che vi si accosta

(6) Ox., Prol. I, q. 3, a. 1, n. 3.

(7) Qu. in Metaph. VI, q. 4, n. 1; Ox., Prol. q. 3, a. 7, n. 20.

(8) Qu. in Metaph. VI, q. 4, n. 3.

(9) Rep. Par., q. 3, a. 1.

(10) Gilson, E.: *Duns Scot,* Paris 1945, p. 271.

(11) Ivi, p. 151.

a distanza (12) è la scienza naturale perfetta poiché il soggetto di cui parla, l'essere, è il soggetto supremo accessibile all'intelletto viatoris. L'itinerario a Dio, pertanto, non è una qualunque dimostrazione razionale atta solo a render presenti le relazioni implicite tra gli oggetti di discorso, ma è veramente il predisporsi all'incontro, all'ascolto intelligente della Parola.

Questo aspetto trae forza dallo stesso nucleo centrale delle prove proposte da Duns Scoto, là dove l'argomento di S. Anselmo « de summo cogitabili » è « colorato » in guisa da rendervi inclusa l'infinità di Dio (13). In tal modo l'argomento è restituito a una sua collocazione logica appropriata e si mostra più che una prova un principio, l'esplicitazione della fede in forma intelligibile, la fides quaerens intellectum.

3) L'« Essere infinito », nonostante la difficoltà per la mentalità scientifica di accostarne il concetto, se all'« infinito » sono lasciati i connotati « quantitativi » che l'intuizione si rappresenta, può costituire una suggestiva base di partenza per una rinnovata ricerca su Dio, dopo il tramonto della cosmologia tradizionale. Come vedremo, un opportuno approfondimento epistemologico si esige per liberare il concetto medesimo di infinito dalle aporie e dai paralogismi che la Filosofia della Matematica del nostro tempo ha saputo esplorare, da Bolzano, a Cantor, a Zermelo. Non è di questa concezione dell'infinito che ci interessa discutere. L'infinito di cui parla Duns si colloca in un'altra sfera logicamente e metafisicamente tematizzabile, che poco o nulla ha da spartire con le definizioni attinenti alla Teoria degli Insiemi, e in tale ambito esplica il suo ruolo teologico. L'infinita differenza ontologica tra Dio e le creature che la formula hegeliana coarta nell'ordine logico entro la contraddizione, può essa stessa diventare principio di intelligibilità per un universo ormai destituito dall'organica unità e abbandonato all'arbitrarietà del molteplice.

Le premesse metodologiche di Duns Scoto di fronte alla epistemologia attuale

Perché le indicazioni derivanti dall'impostazione scotista possano fecondare un approfondimento speculativo utile all'uomo d'oggi e non si esauriscano in un mero interessamento storico, è necessario, crediamo, affrontare preliminarmente un impegno di traduzione e più ancora di riscoperta delle premesse filosofiche che reggono il discorso dello Scoto e che, lasciate nella loro formulazione originale, appaiono retaggi quasi inintelligibili di un contesto culturale superato. Il punto centrale che sembra ormai destinato solo a trattazioni storiche è naturalmente il riferimento ad una competenza metafisica formalmente disgiunta dalla fenomenologia di cui si occupa la scienza.

(12) Rep. Par., Prol. q. 3, a. 1.

(13) Ox., I, d. 2, q. 2, n. 8.

Si deve però subito riconoscere che per l'intelligibilità della trattazione scotista il problema di una rifondazione metafisica si pone in termini abbastanza distanti dall'impegno di legittimazione di una *scienza dell'essere* recuperata dal pensiero neoscolastico. Del resto, sono ben noti, ed oggetto di ripetute indagini critiche, i riferimenti anticipatori che si possono rintracciare in Duns Scoto, a taluni concetti e a talune istanze formulate dalla fenomenologia husserliana e dal primo Heidegger (14).

Intelligibile e universale

Ciò che è implicito nella metafisica scotista, ci sembra, è l'esigenza di *non confondere l'intelligibile con l'universale.* Questa esigenza, la cui espressione originale deve esser fatta risalire ad Avicenna (15), deve esser opportunamente chiarita per evitare riduttive suggestioni fenomenologiche (16) e per tentare un più fecondo allaccio ad una rinnovata problematica specificamente metafisica. A tal fine proviamo a tradurla nelle seguenti questioni: 1) è concepibile per l'intelletto umano un accesso all'intelligibile che prescinda dal processo astrattivo, anche se la riflessione sul pensiero non può chiarirsi se non ricorrendo all'astrazione? 2) In che modo si può trascendere l'alternativa sulla quale è ormai ricondotta l'epistemologia contemporanea tra proposizioni tautologiche, universalmente valide ma vuote di contenuto, e proposizioni empiriche la cui verifica è offerta infine dall'esperienza sensibile?

Se si rivolge l'attenzione alla riflessione contemporanea sul pensiero scientifico, appare chiaro che in queste domande è racchiuso, fondamentalmente, il problema stesso di una conoscenza metafisica, intesa non tanto come apertura immediata all'essere, a valle di una gnoseologia realista, quanto piuttosto come apertura dell'intelligenza oltre i confini stabiliti a priori dalle metodologie scientifiche (17). La tesi che ci proponiamo di sostenere è che gli sviluppi della critica scientifica hanno allargato e approfondito i termini delle questioni formulate, superando quelle semplificazioni, proprie del positivismo, che sembravano prometterne una definitiva soluzione in senso riduttivo.

Consideriamo dapprima la questione relativa alle connessioni tra intelligibilità e astrazione. Il pensiero di Duns Scoto su questo punto è articolato su motivazioni contrastanti che, nell'interpretazione di Gilson obbligano alla conclusione che « on ne peut pas savoir de quoi l'intellect est

(14) Cfr. ad es.: A. Prezioso in: *Rass. di Sc. Filos.,* 1972.

(15) Logica, Pars III.

(16) Husserl, E.: II e VI *Ricerca logica; Esperienza e giudizio,* § 63.

(17) Baget-Bozzo, G., E. Benvenuto: *Per una fondazione della metafisica come scienza,* Renovatio, 3, 1975.

naturellement capable, si l'on ne béneficie pas des lumières de la révélation » (18). Resta certo che per Duns l'oggetto adeguato dell'intelletto non è la quidditas rei sensibilis, anche se di fatto, *pro statu isto,* il modo astrattivo è l'unico del quale l'uomo sia capace. Cfr. Quodl., 14, 12, (43). Solo se questa impostazione è accolta, si può comprendere la totale indifferenza dell'essere, oggetto primo dell'intelletto, ai modi della finitezza e dell'infinità. Cfr. Quodl., 14, 13, (46). Ed infine, è soltanto a valle della tesi enunciata che può esser resa coerente in modo rigoroso la concezione della comunità reale dell'essere colta dall'intelletto, per la quale sia lecito definire un ambito metafisico distinto dall'universalità logica. Cfr. Ox., II, d. 3, q. 1, n. 10.

Orbene, come si è sopra accennato, la riflessione recente sui contesti di discorso formalizzati può dar nuovo vigore alla distinzione, motivata in Avicenna e in Duns con argomenti intuitivi o estrinseci, tra intelligibile e universale, e può esser utilizzata per chiarire, in termini congruenti con le istanze critiche contemporanee, le condizioni per un itinerario non astrattivo. Un riferimento particolare ma significativo può esser tratto anzitutto dal metodo assiomatico. In una teoria assiomatizzata, la configurazione progressiva degli oggetti di studio che, nei contesti interpretativi, son plasmati per successive generalizzazioni astrattive, vien conseguita per via inversa, lasciando che la iniziale indeterminazione resti connotata dalla applicazione delle « regole del gioco » costituite dalla lista degli assiomi e dalle regole deduttive. L'interesse speculativo di questo procedimento ai fini che ci proponiamo, deriva non tanto dalla complessità e dal rigore del preziosismo formale, quanto invece da un'indicazione elementare che se ne può trarre, estendendone la portata al generico livello del discorso ordinario. L'indicazione elementare è questa: si dà un rapporto di *retroazione* tra il discorso nel quale un concetto è utilizzato e il concetto stesso. Cioè, da un lato, perché il discorso sia intelligibile occorre che esso riceva « dall'esterno » i termini sui quali verte, dall'altro, esso ne arricchisce contestualmente i connotati, ne modifica il volto. Nell'ambito formale della logica questo compenetrarsi di rapporti impliciti che discende dalle proposizioni indimostrate e dalle nozioni indefinibili ai concetti susseguenti, è stato oggetto di approfondite analisi (19); ma la distinzione tra linguaggio e discorso sulla linea della retroazione consente un più ampio utilizzo di questo riconoscimento. Si perviene allora ad una rinnovata lettura e ad una riscoperta imprevista di tutta una problematica strettamente attinente ai temi della metafisica (20).

Torniamo alla questione iniziale sulle relazioni tra intelligibilità e astrazione. Come si è osservato, la possibilità di un itinerario alternativo

(18) Gilson, E., loc. cit. p. 33.

(19) Piaget, J.: *L'epistemologia genetica,* trad. it., Bari 1971.

(20) Benvenuto, E.: *Materialismo e pensiero scientifico,* Milano 1974, cap. VI, VII.

al concetto astrattivo è legata alla individuazione del discorso « connotante » (21). Ciò si può dire anche così: se si ritiene che i termini del discorso preesistano immutabili al discorso stesso che li elabora, se si ritiene, con altre parole, che sia lecito prescindere dalle mutue relazioni tra il pensiero « discorsivo » e i suoi contenuti, onde il riferimento comune sia un lessico estraneo, fissato a priori, non è possibile rintracciare un itinerario all'intelligibile, diverso dal modo astrattivo, e quindi, in ultima analisi, *intelligibile* e *universale* coincidono.

Se invece si tien conto del mutuo disporsi di rapporti impliciti tra i termini e il contesto di discorso nel quale essi vivono, se cioè il concetto è colto sinotticamente col discorso che lo connota, allora emerge per ciò stesso un itinerario alternativo all'intelligibile; la coppia *(concetto, discorso)* si dispone a livello di *meta-discorso,* distinguendosi formalmente dall'universale che opera all'interno del discorso.

La questione posta si risolve dunque positivamente, a condizione di operare questa stratificazione di livelli discorsivi che, peraltro, trova riscontro in analisi tipiche della filosofia linguistica (22).

Analogia e univocità

Possiamo ora andar più lontano per tentare di cogliere, secondo la prospettiva qui accennata, il senso dell'univocità dell'essere che contrappone l'impostazione scotista all'analogia tomista. L'esigenza di brevità ci costringe a richiamare solo per cenni i risultati di ricerche svolte altrove (23). L'essere come soggetto non circoscrivibile di una scienza è ciò che in tale scienza non può esser definito, ma può esser solo intuito come già dato, come « fatto primo » (24). Ciò conduce, come è noto, il pensiero classico ad un iniziale rimando verso una nozione preesistente sulla quale si spera soltanto di potersi metter d'accordo (25); questa situazione non dà spazio ad una possibile « rigorizzazione » fintantoché non si riconosca che anche il concetto di essere, anzi esso in modo preminente, è il termine iniziale che il discorso connota e quindi può esser afferrato solo all'interno di una stratificazione di livelli discorsivi, sinotticamente col discorso cui esso attiene.

Indicando allora con *D* un generico livello di discorso, interessa definire non l'*essere tout court,* il che sarebbe impossibile, ma l'essere attinente

(21) Ivi, p. 258 e ss.

(22) Waismann, F.: *Analisi linguistica e filosofica,* trad. it., Roma 1970.

(23) Benvenuto, E.: loc. cit., cap. VI.

(24) Maritain, J.: *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente,* trad. it. Brescia 1965, p. 21.

(25) Nédoncelle, M.: Riv. di Fil. Neoscolastica, 1, 1973, p. 4.

a *D,* ovvero l'*essere in D.* Ciò precisato, una definizione « dialettica » è in effetti possibile: è proprio l'indefinibilità dell'essere in sé a fornircene lo strumento. Diremo pertanto: *l'essere in D è ciò che non è definibile in D.* Si osserverà che, in tal modo, vien stabilito formalmente che l'essere è essenzialmente un concetto meta-teorico inscindibile da *D:* essendo dunque della forma *(essere, D)* esso si distingue, come si è veduto sopra, dall'universale.

Qui l'aggancio con la tesi scotista appare evidente. Il concetto sopra proposto non può esser confuso con l'*ens rationis* del logico, la cui definizione precede il contesto di discorso al quale si applica, la cui definizione, anzi, per non esser « circolare », non può far riferimento alla totalità cui il « definiendum » appartiene (26).

A questo punto ci è possibile cogliere, secondo la chiave di lettura proposta, una interpretazione dell'alternativa tra univocità ed analogia dell'essere. L'aver posto la dipendenza *(essere, D)* conferisce all'analogia un senso preciso: l'analogia verte infatti sui termini separati che compaiono nella proposizione. Per cui è corretto affermare che la nozione « teorica » di essere, ossia l'essere quale è elaborato all'*interno* di *D,* è fondamentalmente *analoga.* L'univocità riguarda invece la nozione « meta-teorica » di essere, e cioè appunto l'*(essere, D):* infatti l'impredicabilità dell'essere in *D,* quale è tematizzata dal metadiscorso, resta un dato comune e costante, indipendente dalla particolare configurazione di *D:* è l'*ens commune.*

Tautologia ed empiria

Ora siamo in grado di affrontare la questione 2) che soggiace alla metafisica scotista (e alla metafisica in sé): come è possibile sfuggire all'alternativa tra proposizioni tautologiche e proposizioni empiriche? La soluzione positiva della precedente questione e cioè il riconoscimento di una distinzione tra intelligibile e universale, contiene implicita la risposta richiesta. D'altra parte, i chiarimenti che si renderebbero necessari non possono essere ristretti nello spazio di questa nota; pertanto ci limitiamo a qualche semplice enunciato, rimandando alle indagini più specifiche svolte in altre sedi (27).

In effetti si dà una terza classe di proposizioni sensate (e vere o false) oltre a quelle empiricamente verificabili e a quelle tautologiche: queste due ultime riguardano quel sotto-insieme di concetti che si possano assimilare all'*unum de multis* proprio dei concetti generali. La nozione di *(essere, discorso)* si situa in un diverso ambito: si colloca nell'interstizio tra un

(26) Casari, E.: *Questioni di filosofia della matematica,* Milano 1972, p. 107.

(27) Baget-Bozzo G., E. Benvenuto, loc. cit.; Benvenuto, E.: *Materialismo e pensiero scientifico,* cit. p. 14 e ss.

dato livello di discorso e il relativo meta-discorso. Orbene, la terza classe comprende le proposizioni che stabiliscono una connessione tra ciò che vien detto e ciò che vien presupposto, ossia tra discorso e meta-discorso. Le proposizioni della terza classe traggono il loro significato e la loro verifica non dalle altre componenti del discorso esplicito, bensì dalla coerenza con il contesto implicito nel quale il discorso diventa comunicabile. Il principio di non contraddizione tematizza appunto tale coerenza e, in questo senso, si distingue dalle tautologie emergenti all'interno di uno stesso strato discorsivo.

Questa impostazione è, crediamo, utile per l'intelligibilità della metafisica scotista « quae est de quidditatibus ». Il rimprovero frequentemente rivolto allo Scoto d'aver confuso l'ordine logico con quello metafisico vien meno, infatti, quando sia chiarito in che senso e in che modo la « quidditá » presa in sé non è necessariamente conosciuta né come inclusa in una esperienza sensibile, né come un semplice universale logico la cui generalità si riconduce alla sua predicabilità (28).

La convertibilità di possibile e reale per il Primo effettivo

Dopo aver tentato, nel punto precedente, di rivisitare, alla luce della moderna filosofia scientifica, le premesse sulle quali si fonda la trattazione scotista per l'itinerario a Dio, ci poniamo ora a « valle » dell'argomento dimostrativo sviluppato da Duns, certo non per verificarne il rigore formale, ma con l'intento di esplorare i riflessi che l'itinerario conferisce al termine supremo dell'incontro.

Il momento centrale della ricerca ci sembra esser individuato nel seguente passaggio: « Ergo effectivum simpliciter primum potest esse a se, ergo est a se. Etc. » (Ox., I, D. 2, q. 2, A. 16). Non ci interessa ora discutere l'appropriatezza di un riferimento a S. Anselmo in questo contesto, né riprendere in esame la questione se qui avvenga un indebito passaggio dall'ordine logico all'ordine ontologico. D'altra parte, la « possibilità » che Duns Scoto ha preventivamente cercato di assicurare al Primo Effettivo si situa nel suo riferimento alla non contraddizione (29) la quale, come si è detto prima, riguarda relazioni di coerenza tra metadiscorso e discorso, e perciò sfugge all'ambito logico (della tautologia).

Ci chiediamo piuttosto che cosa possa significare quel passaggio, e cioè, in ultima analisi, la coestensione della sfera della possibilità e della sfera dell'esistenza attuale del primo effettivo, laddove essa non sia colta come argomento dimostrativo acquisibile autonomamente, ma rappresenti l'origi-

(28) Gilson, E., loc. cit., p. 109.

(29) Ivi, p. 142.

naria tematizzazione speculativa che consente di render presente all'intelletto la realtà a cui termina l'atto di fede (30).

Ora, la distinzione del possibile dal reale o, se si preferisce, dell'intelligibile dalle sue condizioni, è l'ambito specifico della riflessione metafisica la cui domanda fondamentale è: « quali relazioni legano l'intelligibile alla sua possibilità? » (31). In tale distinzione si esprime in modo preminente la stratificazione in livelli discorsivi che, abbiamo veduto prima, è condizione necessaria per sfuggire alla tenaglia empiria-tautologia. In essa dunque si attua la riflessione speculativa dell'intelletto che, dal confronto tra il reale e il possibile da lui precompreso, accede al suo oggetto proprio, stabilendo le relazioni che danno un volto intelligibile all'esperienza.

Che significa dunque affermare la convertibilità del possibile nel reale per il Primo Effettivo? Di fronte a Dio l'intelligenza non può procedere oltre in quella sua *regressio* dal discorso al metadiscorso in cui il soggetto realizza il superamento della sua immersione empirica. In verità, il ragionamento di Scoto si fonda appunto sul presupposto che una *regressio* all'infinito sia impossibile. Poiché a noi non interessa il riscontro « dimostrativo » dell'itinerario scotista, possiamo rovesciare la posizione: la fides quaerens intellectum, proponendo a livello speculativo l'identità di possibile e reale per il Primo effettivo, si riflette nel riconoscimento che l'intelletto alla ricerca del fondamento percorre una *strada finita.*

Che la via della ricerca del fondamento, del primum, non possa essere infinita e, tanto meno, non possa pervenire agli elementi « ultimi » o « iniziali », è un'esperienza nascosta ma pur presente e incoercibile; Waismann e Popper, recentemente, ne hanno dato una descrizione profonda e lucida (32). Il suo ruolo centrale nel ritrovamento della dimensione metafisica dell'esperienza non può essere qui illustrato convenientemente; rimandando al testo citato in nota (33) ci limiteremo solo ad osservare che in essa si realizza l'incontro del soggetto con se stesso. L'io storico, l'io empirico col quale io invincibilmente mi identifico, è in verità il limite della *regressio.*

Così come, seguendo una profonda osservazione di Heidegger, il principio di ragion sufficiente esteso a tutto l'ente riconduce tutto a Grund, in mano del soggetto il quale a sua volta non ha più un vero Boden su cui poggiare, in modo analogo, la *regressio,* estesa all'infinito elimina il soggetto. E' dunque simultaneo l'incontro del soggetto con se stesso, al riconoscimento dell'impossibilità di un regresso infinito.

Ciò posto, la via a Dio proposta da Duns Scoto si manifesta in una luce nuova estremamente suggestiva. Dio inteso non come la causa delle

---

(30) Cfr.: S. Th. 2.a, 2.ae, q. 1, art. 2.

(31) Baget-Bozzo G., E. Benvenuto, loc. cit.

(32) Cfr. K. R. Popper: *Scienza e filosofia* trad. it., Torino 1969, pp. 107-108; Waismann F., loc. cit., pp. 102-103.

(33) Benvenuto, E., loc. cit., cap. VII.

realtà intramondane, bensì come fondamento fondante della loro possibilità (34) si manifesta al termine della *regressio* in cui, appunto, vien resa consapevole e intelligibile la distinzione tra reale e possibile; Dio si manifesta pertanto al vertice di questa presa di coscienza in cui si dispiega la pienezza della soggettività. L'insipiente che in cuor suo dice « Dio non è » elimina anzitutto se stesso come soggetto. Procedendo oltre la formola scotista, ma, crediamo, nella sua luce, potremmo concludere così: Dio che Aristotele cercava di conseguire come chiave di volta di una cosmologia, è, questa volta, accostato come fondamento ultimo di una antropologia metafisica.

Per una rilettura dell'Ens infinitum

L'identità di possibile e reale al limite estremo della *regressio* stabilisce pertanto l'esistenza di Dio senza che l'itinerario seguito per renderla evidente lasci impronte connotative come « Primo Motore », « Causa Prima », eccetera. Qui deve essere ripreso il riferimento all'*Essere infinito.*

La coloritura scotista dell'argomento anselmiano rende in ultima analisi solidale l'infinità alla coestensione di possibilità e realtà. Ciò consente di intuire quale è il vero significâto dell'essere infinito che dà un volto inconfondibile alla filosofia di Scoto. *La coestensione di possibile e reale è la tematizzazione della non connotabilità dell'essere in cui essa si esprime.*

Questo risultato può in verità lasciare a tutta prima perplessi: è difficile cancellare dalla memoria o dall'immaginazione quell'idea di immensità, di inesauribilità numerabile che accompagna intuitivamente il concetto di infinito. Eppure, dinanzi alla mentalità scientifca moderna, tali figurazioni sarebbero non soltanto inutilizzabili, ma anche fuorvianti. La matematica si è occupata, con un vigore esemplare, dell'infinito, e vi ha costruito intorno un edificio teoretico impenetrabile a slanci epidermicamente esaltanti. E' venuta meno anche l'immagine di un *unico* punto di fuga cui spetti il titolo di infinito. Un teorema fondamentale dovuto a Cantor (35) confuta l'ipotesi che tutti gli insiemi infiniti possano essere equivalenti; la teoria dei *numeri cardinali transfiniti* estende la formalizzazione ben al di là di quanto è accessibile all'intuizione volgare e offre strumenti idonei ad escludere confusioni e paralogismi: confusioni e paralogismi che pure sembravano, in passato, essere un segno adeguato alla sovrabbondante oscurità dell'infinito, di fronte al quale pareva dovesse cessare il discorso.

Che dire allora dell'« Ens infinitum » di Scoto? Che senso può avere il riproporre all'uomo d'oggi un concetto ormai compromesso, ormai laiciz-

(34) Muñoz-Alonzo, A., in « Deus et homo ad mentem J. Duns Scoti », Roma 1972, pp. 175-180.

(35) Cfr. ad es. Fraenkel A. A.: *Teoria degli insiemi e logica,* trad. it. Roma 1970.

zato entro teorie aride che non lasciano spiragli per sorprese incoraggianti? Ebbene, l'*Essere infinito* conserva intatta la sua ricchezza, proprio se resta saldo il suo significato sopra delineato, a livello logico: l'*Essere infinito* esprime quella coestensione di possibile e reale che l'argomento anselmiano utilizza senza però avvertirne la rigorosa collocazione.

Infatti, nello sviluppo di tale argomento si assiste a una inversione di ruoli: la convertibilità di possibile e reale per il Primo Effettivo vien conseguita per via dimostrativa, a partire dal concetto di Primo Effettivo, e vien resa l'anello intermedio per dedurne, ulteriormente, l'infinità. La cosa va in realtà al contrario, poiché la coestensione di possibile e reale non « precede » l'infinità ma vi è implicita, e trae dall'infinito il suo fondamento: tant'è vero che non può applicarsi ad altri se non all'*Essere infinito.*

Che significato ha dunque l'infinito la cui possibilità si traduce immediatamente nell'esistenza attuale? Come si è già annunciato, il significato dell'infinito consiste nella *non connotabilità* dell'essere cui esso si riferisce.

Cerchiamo di chiarire brevemente questa proposizione. A tal fine è opportuno richiamare il ruolo connotativo di qualsiasi dimostrazione esistenziale. Per ogni oggetto della realtà, la dimostrazione della sua esistenza — sia essa ostensiva o deduttiva — rappresenta una via per conseguirne un qualche concetto. Così, ad esempio, la dimostrazione dell'esistenza di una soluzione per l'equazione $Ax = b$ coinvolge la connotazione di x come $A^{-1}b$. Per l'esistenza di Dio questo riscontro connotativo deve venir meno. Nessun itinerario in Dio può concludersi nell'affermazione che Dio è la realtà alla quale conviene tale itinerario.

In altri termini, si dà una radicale differenza tra Dio ed ogni altro oggetto di cui si indaghi l'esistenza. Mentre per ogni oggetto *a,* se vale la tesi « *a* è così e così », è lecito, in un certo ambito di discorso, connotare *a* riducendolo ad un generico oggetto y *definito* dalla formola « y è così e così », per Dio questo passaggio è *sempre* illecito.

Sia consentito qualche esempio. Un fisico che si occupi, poniamo, della corrente elettrica, perviene alla conclusione che « la corrente è misurata da un particolare strumento detto amperometro »; egli può allora, nell'ambito di un discorso operativo, spingersi oltre, nella sua conclusione, e affermare: « la corrente elettrica è quella realtà che è misurata dall'amperometro ». Invece il teologo che, per aver letto ad esempio Schillebeeckx, sia condotto alla conclusione che « Dio è il nostro futuro nella storia », non può in alcun modo operare una analoga riduzione; ossia non gli è lecito passare all'affermazione: « Dio è quella realtà che è definita dall'essere il nostro futuro ». Il futuro infatti può esser certamente indicato come *segno* di Dio, ma non può rappresentarne in nessun senso una *riduzione.*

Qualcosa di simile si può ripetere per le cinque vie tomiste: Dio risponde ai grandi interrogativi della ragione umana sul fondamento, sul divenire, sulla contingenza degli oggetti dell'esperienza, sulla relatività dei loro connotati, sulla teleonomia che li governa; eppure in nessun modo è

lecito presumere di poter definire Dio a partire dalla realtà che risponde a tali interrogativi. Come è dunque possibile fondare questa irriducibilità, come è possibile cancellare per sempre la tentazione di plasmare un Dio alla misura delle nostre esigenze, delle nostre attese, un Dio « tappabuchi » situato ai margini d'ogni altra spiegazione?

Ebbene, l'*Essere infinito* al quale approda la metafisica scotista consente di intravvedere una soluzione formalmente soddisfacente anche se intuitivamente muta. Consideriamo appunto il tratto peculiare dell'infinito come coestensione di possibilità e realtà. Ora, la connotazione è radicalmente innervata sulla distinzione dei due piani, quello della possibilità e quello della realtà. Infatti i concetti universali di cui si vale l'intelletto per dare un volto alla realtà si riferiscono ad un ambito di *possibilità* che deve esser più vasto della realtà attuale. Solo in questo caso, una descrizione o una definizione non diventano vuote tautologie. Ad esempio, per la definizione, è necessario che il genus proximum e la differentia specifica, presi separatamente, si estendano ad un insieme di possibili realizzazioni tra le quali il termine definito operi *effettivamente* una selezione. Ancora, una descrizione del tipo « x è così e così » evita di decadere nella tautologia « x è x » solo se si può configurare, a monte della descrizione stessa, un livello di discorso in cui la proposizione « y è così e così » non includa necessariamente la « y è x ».

Che si può dire dunque dell'essere per il quale la distinzione tra possibile e reale vien meno? Esso designa il punto in cui la connotabilità vien meno: la strada seguita per raggiungerlo non può in alcun modo circoscriverlo.

Ecco l'*Essere infinito* nella sua luce autentica: la sua positività suprema che solo l'angelo beato può accostare per una intellezione positiva, traspare *pro statu isto* nella sua sporgenza rispetto ad ogni delimitazione connotativa. L'*Essere infinito* è il residuo del massimo sforzo cui può pretendere l'intelletto umano per *de-connotare* il termine del suo cammino; in Lui il discorso si converte in silenzio, in ascolto della Parola stessa di Dio che si rivela alla creatura.

Tutto ciò, naturalmente, non può essere inteso senza il richiamo esplicito alle premesse metodologiche illustrate nei § precedenti. Solo all'interno della metafisica scotista che dà vigore alla distinzione tra intelligibile e universale, e che riesce a sfuggire dall'alternativa tra empiria e tautologia, questo ultimo sbocco della ricerca razionale nell'*Essere infinito* può acquistare un significato saldo e rigoroso.

Come si potrebbe altrimenti affermare che ogni delimitazione connotativa non s'addice all'*Essere infinito* senza distruggerne con ciò stesso l'intelligibilità? Come si potrebbe passar oltre gli argomenti empirici che sostengono la via fisica al *primo motore,* senza dover ripiegare nel giro a vuoto delle tautologie? Invece, siamo ormai in grado di comprendere come il silenzio del discorso razionale al cospetto dell'*Essere infinito* non sia per

nulla lo scacco della ragione, ma sia il suo esito trionfale; e siamo in grado di capire come il procedere formalissimo di Scoto non si dissolva nelle apparenze deduttive dei giochi tautologici, ma realizzi quella coerenza tra *meta-discorso* e *discorso* e quella convergenza al limite di possibile e reale che fonda, nel principio di non contraddizione, la differenza specifica tra la logica e la metafisica.

L'Essere infinito e l'arbitrarietà del segno

Pervenendo all'*Essere infinito,* la ragione umana è condotta a riconoscere in ogni descrizione, costruita sui concetti che illuminano la realtà empirica, la trasparenza del segno e, nello stesso tempo, l'impotenza della spiegazione.

Valga, ancora una volta, l'esempio della proposizione emblematica « Dio è il nostro futuro nella storia ». Se il futuro pretendesse sostituirsi a Dio, come se potesse costituire il significato della *parola* « Dio », ci troveremmo al bivio tra un'assurda deificazione della storia e un radicale orizzontalismo che in nulla può distinguersi da una concezione atea. Quella proposizione resta legittima soltanto se la si interpreta in modo capovolto, nel senso cioè che il futuro può accogliere una potenzialità semantica inattesa, e diventare esso stesso un *segno,* una *parola* che addita all'uomo immerso nella storia la trascendente imminenza di « Colui che viene ».

Possiamo allora afferrare più in concreto quel che vuol dire la non connotabilità dell'*Essere infinito.* Ogni itinerario che ad esso conduca per le vie del mondo si ferma alla *superficie del segno:* un segno la cui « materia » è fatta delle cose di quaggiù e che trae da esse la sua efficacia. Un segno, però, che, in quanto tale, è governato, nei confronti del « referente », da un'*intrinseca arbitrarietà* (36). Al segno infatti non spetta di rispecchiare o di spiegare la realtà cui si riferisce. V'è un salto incolmabile tra la parola e il suo significato, tra i modi della comunicazione e la verità comunicata: è appunto il salto riempito dall'arbitrarietà del segno.

Concludiamo questo punto: l'*Essere infinito,* situandosi nel ruolo di *referente,* resta saldo anche se la cosmologia non riesce più a garantire un ordine perfetto, un'unità e una teleonomia che di causa in causa, o di fine in fine, pervenga alla Causa prima, o al Fine ultimo. E allora non v'è motivo di allarmarsi se, come si è detto all'inizio di questa nota, la cultura moderna ha demolito una simile immagine cosmologica; la demolizione riguarda soltanto la « materia » del segno, ma non coinvolge il referente, anzi ne sottolinea, con maggior incisività che nel passato, la trascendenza, mentre salutarmente libera dalla tentazione di far del *segno cosmologico* uno strumento connotativo dell'*Essere infinito.*

---

(36) Saussure, F.: *Corso di linguistica generale,* trad. it. Bari 1974, p. 85.

Univocità e mito

E' possibile ancora un rilievo: l'identità di possibile e reale che « definisce » l'Essere infinito costituisce la base per intendere il senso profondo dell'alternativa scotista nei confronti della teologia fondata sul concetto di analogia.

Affermare la convergenza tra l'ordine del pensiero in cui si colloca la possibilità e l'ordine della realtà è, di per sé, proprio del mito: il mito esprime infatti l'idea fondamentale che le leggi del pensiero si identificano con quelle del reale. Al suo interno il mondo è interpretato antropologicamente e l'uomo cosmologicamente (37).

In verità, la posizione scotista sul Primo effettivo, si distingue notevolmente dalla miticità, poiché l'identità è postulata solo al vertice, al limite estremo della *regressio.* Tuttavia, anche se ricondotta ad un solo punto, la convergenza è significativa. L'univocità degli attributi che in Dio si realizzano in modo infinito ma fondamentalmente omogeneo con la creatura (38) è il luogo di verità di quella identità che indebitamente estesa si riveste di un contenuto mitico.

D'altra parte, se rettamente posta sotto il modo dell'infinità, l'univocità degli attributi offre alla categoria mitica la forza del *segno adeguato* per significare l'identità in Dio di possibile e reale, che nella storia può esser colta solo come differenza.

E questo sforzo, che nessun pensatore medievale più di Duns ha compiuto per assicurare all'intendimento umano una conoscenza naturale e positiva dell'essenza divina, si riflette nella liberazione della cosmologia dal catenaccio della necessità.

La volontà divina è allora accostata con tale vigore dal riferimento all'antropologia (« nullum est principium operandi nisi voluntas ») che l'intelletto può ergersi al di sopra del termine che i « filosofi » avevano fissato come invalicabile, e può pertanto concepire una causa prima perfettamente libera, alla quale cioè conviene « contingenter causare, et hoc ponendo in prima causa perfectam causalitatem, sicut Catholici ponunt » (39).

EDOARDO BENVENUTO

(37) Baget-Bozzo G., E. Benvenuto: loc. cit.

(38) Ox. I, d. 3, q. 2, a. 2, n. 10.

(39) Ox. I, d. 39, a. 3, n. 14.

HANNO ANCORA SENSO LE QUESTIONI ULTIME?

I problemi del « mondo del lavoro » e la « domanda metafisica »

Nell'epoca attuale ci troviamo ad avere risolto innumerevoli ed immensi problemi tecnici, anche se tanti rimangono drammaticamente irrisolti. Rispetto alle precedenti epoche, ci troviamo comunque a disporre di tutto un complesso imponente di mezzi, strumenti, congegni, macchine, dati e notizie utili. Disponiamo di tutto un insieme di cose che possono *servire a,* che possono *essere utili a:* ma *a che cosa,* precisamente? Disponiamo di tanti *mezzi,* e nozioni relative, ma possiamo veramente dire di avere una nozione sufficientemente chiara del *fine?* del nostro fine di uomini, del *significato* della nostra vita umana? In epoche e civiltà passate il significato della vita poteva essere interpretato e vissuto, nei diversi gruppi umani, in maniera diversa, ma senza dubbio appariva, — o dava l'impressione di essere — incomparabilmente più chiaro. Oggi negli stessi gruppi religiosi ci si chiede quale sia la vera identità del religioso ed il vero senso della vita religiosa. Qui l'identità ed il significato vengono problematizzati in maniera ben più radicale che in qualsiasi altra epoca di transizione. Ma gli uomini del nostro tempo, nella loro immensa maggioranza, ed in quella loro maniera di vivere che maggiormente li caratterizza e li distingue dagli uomini del passato, non si pongono più il problema del significato della vita, e nemmeno per pochi istanti gli capita mai di farlo oggetto della propria attenzione, ed in tutto vivono come se un problema del genere non esistesse. Nessuna epoca è stata mai caratterizzata da una *crisi di significato* altrettanto profonda.

Il problema del significato della nostra vita si pone come ben distinto da qualsiasi problema di « vita quotidiana », da qualsiasi problematica relativa a quello che Josef Pieper chiama il « mondo del lavoro ». C'è un « mondo del lavoro nel quale quotidianamente siamo imprigionati », osserva Pieper, e nel cui ambito vengono perseguiti fini particolarmente concreti: « questo giornaliero mondo di lavoro è connaturato al mondo umano » e proprio in esso giacciono i fondamenti dell'esistenza fisica dell'uomo, senza di cui lo stesso filosofare sarebbe impossibile. Ora, dice Pieper, tra i discorsi relativi alle varie finalità pratiche, alle varie attività che perseguono fini pratici, ai vari mezzi da predisporre per conseguire quei fini, « immaginiamoci che fra queste voci all'improvviso una ne risuoni domandando "perché c'è qualche cosa piuttosto che niente?", innalzando questo immemoriale grido di stupore filosofico, che Heidegger ha chiamato

la domanda fondamentale di tutta la metafisica! » (1). Se una tale domanda risuonasse all'improvviso in mezzo ai quotidiani discorsi di uomini di affari e di successo, non c'è dubbio che chi la formula ci farebbe la figura dell'individuo un po' strano. « In siffatte contrapposizioni estreme la distinzione e il contrasto si chiariscono efficacemente; ed è significativo che con una domanda sia stato fatto un passo che oltrepassa e si lascia alle spalle il mondo del lavoro » (2). La domanda sul vero, ultimo significato delle cose e della nostra stessa vita di ciascuno di noi singoli, la domanda sul fine assoluto della vita o sul suo primo principio o sulla sua vera essenza o sul suo assoluto fondamento non sono che maniere diverse di formulare un'unica fondamentale domanda: la domanda metafisica.

Scrive Pieper che, se la domanda metafisica ed il vero filosofare sono incommensurabili ed incomprensibili al « mondo del lavoro », dell'autentico poetare si può dire lo stesso, ed il medesimo si può dire dell'autentica preghiera, dell'autentico amore, delle più alte espressioni dell'arte, ed anche di esperienze-limite che si possono provare in certi momenti della propria esistenza, come per esempio nella prossimità della morte, allorché la nostra « mondanità esistenziale consueta » viene assoggettata ad un « profondo scuotimento ». Su uno scuotimento riposano anche l'atto del filosofare, la vera poesia, la potente emozione musicale, la preghiera: e qui ogni volta ci troviamo di fronte a qualcosa che, in sé, risulta « incomprensibile dalle categorie dello sfruttamento razionale e dell'organizzazione di consumo »; e qui ogni volta « l'uomo fa l'esperienza della non-definitiva validità di questo consueto mondo delle cure per la propria esistenza; egli lo trascende; fa un passo oltre esso » (3). Se tutto questo è vero, non può non risultarci impoverita la spiritualità dell'uomo della nostra epoca, almeno sotto un certo aspetto: nella misura in cui si rivela incapace di vedere i limiti di questo consueto e quotidiano « mondo delle cure per la propria esistenza » e di scorgere la sua « non-definitiva validità »: nella misura in cui si rivela incapace di trascenderlo.

E' un puro e semplice problema quello che ci limitiamo a porre in questa sede: ma è un problema che esige una soluzione, ed anzitutto un impegno da parte di ciascuno di noi, poiché non possiamo rimanere indifferenti alla questione se la nostra vita abbia un senso o meno, e quale significato essa abbia. Si tratta di un tipo particolare di problema, che si diversifica in maniera assoluta dai cosiddetti « problemi pratici ». Che la soluzione possa essere quella cristiana, o una qualsiasi altra soluzione di ordine filosofico-religioso, già nella stessa posizione di questo tipo di problema ci eleviamo ad una sfera che trascende qualsiasi prassi e qualsiasi problematica legata alla prassi. La filosofia ci può essere di conforto nella sofferenza e nella sventura (come ci suggerisce lo stesso titolo della famosa

(1) J. Pieper, *Che cosa significa filosofare?* tr. it., Bologna 1971, pp. 36-37.

(2) *Ibidem*, p. 37.

(3) *Ibidem*, p. 38.

opera di Boezio) o ci può conferire chiarezza di idee e decisione in vista di un'azione politica, ma questo è un fatto accidentale, che non caratterizza, come tale, la filosofia; così come la musica può infondere coraggio ai combattenti o esaltare le masse che partecipano ad un raduno o commuovere i fedeli in un tempio, o rallegrare gli invitati ad una festa, pur non essendo, queste, funzioni che competano essenzialmente alla musica come tale. Nella stessa maniera la religione può aiutarci a risolvere tanti problemi umani di varia natura: non solo può aiutarci a sopportare tante cose, ma nel suo contesto noi possiamo guarire da malesseri psichici e fisici e magari anche da malattie gravissime, se è vero che in quest'ambito si vengono ad operare, a volte, guarigioni prodigiose. La religione può cementare le famiglie e le nazioni, può anche infondere combattività nei crociati: e quindi può costituire un importante fattore sociale e politico ed anche militare. Ora, tutti questi effetti li può produrre *per accidens,* non essendo, di per sé, intenzionata a perseguire finalità del genere. Se qualcuno soffre, la religione può agire come calmante, può supplire al tranquillante o all'anestetico. Ma, se essa dovesse limitarsi a questa funzione farmaceutica, verrebbe meno al proprio compito col progresso della chimica applicata e della medicina. Analogamente, se la funzione della religione dovesse essere unicamente sociale o politica, verrebbe meno del tutto nel momento in cui quegli obiettivi sociali o politici venissero raggiunti.

Rifiuto del « dio tappabuchi »

Viene qui spontaneo un richiamo al discorso di Bonhoeffer, che, se pure si riferisce in maniera specifica al cristianesimo, può assumere un valore anche al di là dei limiti di una singola tradizione spirituale. « Le persone religiose » scrive Bonhoeffer dal carcere nazista di Tegel all'amico Eberhard Bethge « parlano di Dio quando la conoscenza umana è giunta al limite (talvolta per pigrizia di pensiero) oppure quando le forze umane vengono meno: si tratta sempre in verità del *deus ex machina* tirato fuori da costoro, o per dare soluzioni apparenti a problemi insolubili, o come forza a sostegno della deficienza umana; dunque sempre per sfruttare la debolezza umana o i limiti umani; ma questo sistema funziona solo finché gli uomini riescono con le loro energie a spingere più avanti i limiti e Dio diventa superfluo *come deus ex machina* » (4). Bonhoeffer vorrebbe piuttosto « parlare di Dio non ai confini, ma nel centro, non nella debolezza, ma nella forza, non nella morte e nella colpa, ma nella vita e nella bontà dell'uomo » (5). Quanto ai problemi conoscitivi che si pone l'uomo, « non è possibile far comparire Dio come il tappabuchi dei nostri vuoti di

(4) D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa,* tr. it., Milano 1970, p. 215.

(5) *Ibidem,* p. 216.

conoscenza »; poiché « quando poi — come è inevitabile — i confini della conoscenza vengono spostati più lontano, si finisce per far retrocedere con quelli anche Dio, che viene a trovarsi in continua ritirata » (6).

Con la parola « conoscenza » Bonhoeffer intende qui « conoscenza scientifica » da quanto risulta poche righe più sotto, ma lo stesso discorso che vale per i problemi scientifici vale, per lui, anche per « i problemi universalmente umani della morte, del dolore e della colpa » (7).

Vorrei osservare che, se il problema del dolore può anche avere un aspetto medico-farmaceutico, non è certo per questo suo aspetto più empirico che un tale problema viene qui accomunato ai problemi della morte e della colpa, che sono per eccellenza questioni metafisiche, gli eterni problemi dell'uomo — o, come lo stesso autore le chiama, le « questioni ultime » — cui il problema del dolore ovviamente si accompagna quale particolare aspetto di un più vasto problema del male.

Bonhoeffer si chiede a cosa potrebbe servire un Dio tradizionalmente inteso in questo significato deteriore di « tappabuchi » il giorno in cui le « cosiddette questioni ultime dell'uomo... non dovessero anch'esse trovare una risposta "senza Dio" (8). Ma altrove nota che, di fatto, fin d'ora « gli uomini risolvono questi interrogativi anche senza Dio » (9); e, in una lettera ancora precedente, sempre riferendosi ad una situazione già operante di fatto, si chiede: « ... Sono ancora un vero limite la morte stessa, se gli uomini ormai quasi non la temono più, e il peccato, se gli uomini ormai non lo capiscono più? » (10).

A questo punto ci si potrebbe domandare, credo legittimamente, se qui Bonhoeffer non tenda un po' troppo a confondere i problemi empirici con quelli metafisici: le questioni cioè che, per usare il suo stesso linguaggio, appartengono all'ambito del « penultimo » con quelle che sono proprie della sfera dell'« ultimo ». E' del tutto incerto, poi, se l'uomo riuscirà da sé, senza Dio, a risolvere i suoi problemi ultimi; comunque il fatto che in quest'epoca l'uomo tenda perlopiù ad ignorare questi problemi, a volgergli le spalle, distratto com'è da tante altre finalità più empiriche (scientifiche, tecnologiche, politico-sociali ecc.) non implica proprio in nessun modo che i problemi ultimi abbiano cessato di esistere, o non siano mai esistiti affatto. Sommarie non solo nella forma, e decisamente superficiali — forse anche perché troppo facili — appaiono le critiche rivolte da Bonhoeffer a quelle che lui chiama « le filiazioni secolarizzate della teologia cristiana » cioè « la filosofia dell'esistenza e gli psicoterapisti, che dimostrano al mondo, sicuro e soddisfatto di sé, felice, che in realtà è infelice e disperato

(6) *Ibidem*, p. 241.

(7) *Ibidem*.

(8) *Ibidem*, p. 246.

(9) *Ibidem*, p. 241.

(10) *Ibidem*, pp. 215-216.

e che non vuole ammettere di trovarsi in un vicolo cieco da cui non sa uscire e dal quale essi soltanto potrebbero salvarlo. Dove c'è salute, forza, sicurezza, semplicità, essi fiutano il dolce frutto cui attaccarsi per roderlo o deporvi le loro uova malefiche. Ce la mettono tutta per portare l'uomo alla disperazione, e il gioco è fatto. Questo è il metodismo secolarizzato. Chi raggiunge? Un piccolo numero di intellettuali, di degenerati, di personaggi che ritengono sé stessi la cosa più importante del mondo e che quindi si occupano con grande piacere di sé stessi. L'uomo semplice che passa i suoi giorni tra casa e lavoro, senza dubbio con ogni sorta di deviazioni, non ne viene toccato. Non ha né tempo né voglia di occuparsi della propria disperazione esistenziale e di prendere in considerazione la sua forse modesta felicità sotto l'aspetto del "vicolo cieco", della "preoccupazione" e della "sventura" » (11). L'estremo rispetto che va doverosamente tributato ad uno dei più grandi testimoni cristiani del nostro tempo, ed anche la considerazione di ciò che propriamente a Bonhoeffer stava a cuore di dire nel proprio contesto di personale esperienza, non possono impedire a chiunque alimenti in sé un minimo di interessi religiosi o filosofici in senso stretto, non possono impedirgli di esprimere stupore o almeno perplessità di fronte ad una tale squalifica dell'uomo comunque dedito ad una ricerca spirituale e di fronte all'esaltazione indiscriminata di un « uomo semplice », la cui esistenza, pur valida per altri aspetti, può sovente essere caratterizzata dalla più ottusa insensibilità verso una ricerca spirituale di cui mai neanche si pone il problema.

Bonhoeffer parla di un mondo moderno divenuto « adulto » e di un uomo divenuto ormai autonomo nel senso che ha ormai imparato a cavarsela da sé nella soluzione dei suoi problemi di ricerca scientifica, di arte, di vita sociale e politica non solo, ma anche di morale e di religione (12): e qui mi sembra ancora di dover notare, annoverati in fondo alla serie, due aspetti o settori — morale e religioso — della tematica delle « questioni ultime » che vengono indebitamente associati ad altri gruppi di questioni relative al dominio del « penultimo » cioè della sfera propriamente mondana. Ma altro è il credere di poter fare a meno di qualcosa, altro è il poterne fare a meno realmente; altro è la sufficienza come sicumera, che può essere una falsa sicurezza, altro è una sufficienza reale, una sicurezza oggettivamente fondata; altro è l'inesistenza dei problemi, altro è il volerli ignorare; e si sa bene che in qualsiasi campo un pericolo non può mai essere scongiurato con l'infilare la testa sotto la sabbia, e che un problema non si risolve con l'ignoranza, o con la dimenticanza voluta o col perpetuo rinvio. Che l'uomo moderno, nella sfera del mondano possa cavarsela da sé con le proprie forze, con le proprie scienze e tecniche ed attività autonome è un fatto, è una importante realizzazione, e non va dimenticato che uno dei fattori che hanno massimamente cooperato al prodigioso svi-

(11) *Ibidem,* p. 246.

(12) *Ibidem,* p. 245.

luppo dell'umanità moderna in tanti settori di ricerca e di azione consiste proprio in questa rinuncia ad invocare continuamente motivi teologici o metafisici in campi che sono decisamente distinti da quello della ricerca filosofico-religiosa (anche se, poi, tra la sfera delle attività umane speculative e pratiche e la sfera filosofico-religiosa c'è una profonda interrelazione: se è vero, come pare, che i problemi della vita umana possono avere una vera soluzione fondamentale solo da una soluzione al livello filosofico-religioso). Se l'uomo ritenesse veramente di poter fare a meno di Dio per ogni cosa, per la stessa soluzione delle « questioni ultime », questa sarebbe, appunto, questione ancora aperta: da un lato gli uomini moderni non ci hanno saputo propriamente dire nulla in proposito (in quanto, come si diceva, ignorare un problema per « pensare ad altro » non vuol dire affatto risolvere quel problema); d'altro lato, c'è un'imponente fioritura di tradizioni di ricerca spirituale che, pur nella diversità delle soluzioni, hanno sempre convenuto nel tenere il problema per molto serio, tradizioni di pensiero che su questo punto fondamentale non hanno ricevuto ancora alcuna seria confutazione.

L'« uomo semplice » e pur tanto « sicuro e soddisfatto di sé », quest'uomo « felice » che nella sua « salute, forza, sicurezza, semplicità », nel passare « i suoi giorni tra casa e lavoro » non viene « toccato » dalla « disperazione » anche perché « non ha tempo né voglia di occuparsi della propria disperazione esistenziale e di prendere in considerazione la sua forse modesta felicità sotto l'aspetto del "vicolo cieco", della "preoccupazione" e della "sventura" » viene di fatto a coincidere col prototipo — col *Man* — dell'« esistenza inautentica » quale è descritta da Heidegger (13). Un tal tipo di « uomo semplice », se non gli arride la fortuna di piacere ad un Heidegger, potrebbe rivalersene catalogando lo stesso Heidegger in quel « piccolo numero di intellettuali, di degenerati » che « dove c'è salute, forza, sicurezza, semplicità... fiutano il dolce frutto a cui attaccarsi per roderlo o deporvi le loro uova malefiche » ecc. E' molto probabile che Bonhoeffer mentre scriveva quelle parole pensasse proprio ad Heidegger, anche se non a lui solo. Il guaio, purtroppo, è che ci sono forti motivi per sospettare che un tale « uomo semplice », nella limitazione dei propri interessi a famiglia e lavoro e ad un certo tipo di felicità mondana, ancorché fatta di piccole cose, proprio in questo suo atteggiamento di ferma chiusura ad altri valori potrebbe trovarsi scarsamente disponibile a quella *metànoia*, a quella conversione che è richiesta dal vangelo. La semplicità che il vangelo esalta è quella che è strettamente associata alla disponibilità: quella che è disponibile a prendere atto della propria insufficienza e della radicale insufficienza dei propri valori, e quindi ad orientare la propria vita a valori radicalmente diversi. Il Padre celeste ha nascosto certe cose ai sapienti, agli intelligenti, agli scaltri per rivelarle ai piccoli, ai semplici (14);

(13) M. Heidegger, *Essere e tempo*, cfr. in particolare §§ 27 e 51-53.

(14) *Mt.* 11, 25; *Lc.* 10, 21.

ma questo messaggio contiene un invito a credere al Cristo, ad affidarsi a lui, a convertirsi, a seguirlo immediatamente, a cambiar vita immediatamente e radicalmente: al contrario della reazione dello scriba e del fariseo, al contrario dell'esitazione e della perplessità dello stesso giovane ricco, il semplice che si converte a Gesù fa come Simon Pietro ed Andrea che, « subito, lasciate le reti, lo seguirono » (15) e come Giacomo e Giovanni che, trovandosi nella barca con Zebedeo loro padre intenti a racconciare le reti, chiamati da Gesù, « subito, lasciata la barca e il padre loro, lo seguirono » (16). Ma guai al semplice inteso come uomo privo di orizzonti mentali, chiuso nel suo piccolo mondo e nella sua piccola esistenza, che è tanto cieco da non scorgere la fondamentale insufficienza di una vita del genere ed è tanto sordo da non udire alcun richiamo a cambiar vita. Un tale uomo non sembra davvero nella migliore disponibilità ad accogliere l'invito alle nozze reali: è assai probabile che il suo atteggiamento sia come di quelli che, « non curandosene, se ne andarono, chi al suo campo, chi per il suo commercio » (17). Va ribadito ben chiaramente che la semplicità evangelica non va per nulla confusa con la chiusura mentale: si risolve, anzi, in una forma di intelligenza — di tipo intuitivo-esistenziale — ben più profonda, che apre allo spirito orizzonti ben più vasti.

Quest'uomo tanto sicuro di sé e dei propri valori terrestri e delle proprie aspirazioni limitate a questo mondo, il quale « non ha tempo né voglia di occuparsi della propria disperazione esistenziale » ecc., può darsi che all'improvviso quest'uomo venga a trovarsi sbattuto in una situazione-limite del genere, o perché affranto dalla morte di una persona cara, o perché condannato egli stesso da un male incurabile, o perché — comunque — colpito da una sciagura o in essa coinvolto. In tal caso può accadere che la sicurezza di quell'uomo venga meno, e che egli venga a trovarsi repentinamente in uno stato d'animo di profonda disperazione: tutto sembra crollargli intorno, compresi quei motivi ideali che fino allora gli erano stati di conforto e di sostegno. Può essere proprio in uno di quei momenti di « debolezza » che l'uomo, anche quello che si era finora interessato a tutt'altre cose ignorando qualsiasi problematica religiosa ed appoggiandosi ad umane sicurezze di altro genere, può darsi che proprio quell'uomo divenga, in quei momenti, particolarmente disponibile ad una « conversione ». Ebbene, è proprio in eventualità del genere che Bonhoeffer, con quella limpida onestà che ispira e modella la sua stessa azione pastorale, avverte una particolare ripugnanza a tentare « lo sfruttamento delle debolezze di un uomo a un fine che gli è estraneo e che non ha sottoscritto liberamente » (18). E si chiede: « Che siano questi i pochi eletti? Dovremmo gettarci proprio su questo dubbio gruppo di persone per poter

(15) *Mt.* 4, 20.

(16) *Mt.* 4, 21.

(17) *Mt.* 22, 5.

(18) D. Bonhoeffer, *op. cit.*, pp. 246-247.

vendere la nostra merce, pieni di zelo, seccati o indignati? Dovremmo forse aggredire pochi infelici nei loro momenti di debolezza e per così dire violentarli religiosamente? » (19). Un apostolo Paolo, convinto di dover predicare la parola « opportunamente ed importunamente » (20) e di non potere assolutamente fare a meno di predicare il vangelo (« Guai a me se non predico il vangelo »!) (21) si può essere abbastanza sicuri che non perderebbe nemmeno quelle tali occasioni, anche se certamente agirebbe in una maniera ed in uno spirito tali da rassomigliare il meno possibile a quella sorta di biechi corvi che Bonhoeffer tratteggia in quest'ultimo suo brano citato. Altro, comunque, è dire che il vangelo va annunciato in qualsiasi occasione e traendo qualsiasi punto ed anche appoggiandosi a qualsiasi argomento umano e facendosi « tutto a tutti » (22), altro è ritenere che sia soddisfacente questo dover far leva solo sulle disgrazie temporali come provocatrici di crisi intime nelle quali si possa contrabbandare un discorso religioso. In simile modo non potrebbe essere nemmeno soddisfatto un apostolo che ottenesse « conversioni », facendo unicamente leva sulla paura dell'inferno. Ci sarebbe da dubitare sulla profonda sincerità, sulla genuinità di tali conversioni, anche se, di fatto, nell'inclinare l'animo umano ad una conversione religiosa, possono entrare le motivazioni psicologiche più disparate ed anche più contraddittorie. Certo, per un religioso, come per un filosofo, l'ideale sarebbe che — rispettivamente — la religione o la filosofia potessero operare conversioni per una intrinseca forza propria. Mi sembra, almeno, di scorgere questo motivo nello stesso Bonhoeffer quando scrive: « Io vorrei parlare di Dio non ai confini, ma nel centro, non nella morte e nella colpa, ma nella vita e nella bontà dell'uomo... La Chiesa non risiede là dove la capacità dell'uomo non ce la fa più, ai confini, ma in mezzo al villaggio » (23).

L'« ultimo » ed il « penultimo »

Si può osservare, a questo proposito, che parlare di Dio — non di un razionalistico « Dio dei filosofi », col quale o senza del quale nulla cambia, ma del Dio vivente, del Dio che solo può darci la vita eterna, la salvezza in senso proprio e con ciò la soluzione dei problemi ultimi — parlare di Dio in termini esistenziali non ha senso se non in quanto abbiamo bisogno di lui proprio per realizzare noi stessi nella sfera dell'« ultimo ». L'uomo può ricorrere a Dio pure nella sfera del « penultimo », ma

(19) *Ibidem*, p. 213.
(20) *2 Tim.* 4, 2.
(21) *1 Cor.* 9, 16.
(22) *1 Cor.* 9, 22.
(23) Bonhoeffer, *op. cit.*, p. 216.

si è visto come un tale ricorso sia accidentale, e come un appello in questo ambito possa soltanto rappresentare una soluzione provvisoria in una situazione di inadeguatezza e di immaturità, e quindi si configuri come ricorso ad un *deus ex machina.* Un ricorso del genere diverrà superfluo, nella sfera mondana del « penultimo », allorché l'uomo si sarà sufficientemente organizzato a provvedere da sé a certe cose; ma, per seguire la stessa distinzione bonhoefferiana, non è detto che un Dio di cui l'uomo può fare a meno e come ipotesi di lavoro e come solutore di problemi nella sfera del « penultimo » non possa ad un tempo costituire per l'uomo stesso, nella sfera dell'« ultimo », l'unico ed assoluto Fondamento, l'unico assoluto Bene, ciò di cui solo ha bisogno l'uomo, Colui che solo può aiutare l'uomo a realizzarsi come tale in senso profondo e pieno.

Nella sfera del « penultimo » l'uomo può cavarsela da sé, può non aver bisogno di nessuno, può trovarsi ad agire in una condizione di piena autosufficienza; ma non è detto che questo medesimo uomo che nella sfera del « penultimo » basta a se stesso non possa ad un tempo trovarsi, nella sfera dell'« ultimo », in una condizione di assoluta insufficienza e miseria, nella condizione del mendicante, nella condizione di colui che di fronte a Dio non è altro che « polvere e cenere » (24). Anche un santo è peccatore di fronte a Dio, anche un grande uomo è, di fronte a Dio, un miserabile; anche un uomo di grande forza morale, il quale riesca a realizzare nella propria vita i più alti valori, è, di fronte a Dio, un debole; ed il primo degli apostoli, è, di fronte a Dio, un servo inutile. Non è detto che l'uomo il quale a Dio non possa altro che offrire la propria debolezza, sia *umanamente* un debole, un uomo dappoco, un inetto o un deficiente; così come non è detto che l'infanzia evangelica vada confusa con l'infantilismo; e nemmeno è detto che i poveri in spirito siano necessariamente i poveri secondo il censo; come, infine, non è detto che la follia della croce vada identificata con la malattia mentale; anche se, di fatto, può verificarsi, accidentalmente, qualche coincidenza del genere. Un certo modo di esprimersi caratteristico del Nuovo Testamento vuole solo significare il salto di qualità che esiste tra la sfera mondana — che, se non di fatto almeno di diritto, costituisce il dominio autonomo dell'uomo — e la sfera propriamente religiosa, che è l'ambito dove solo Dio domina con la sua grazia.

La distinzione delle due sfere, che pur Bonhoeffer opera con chiarezza, va mantenuta sino in fondo senza nulla sottrarre a ciascuna di esse a favore dell'altra, poiché diversamente si possono dare due pericoli: che, per accentuare il ruolo della grazia divina, si riduca l'uomo ad un essere impotente ed incapace di autonomia, ad una sorta di marionetta; o che, all'opposto, per accentuare il ruolo del « penultimo » e l'autonomia dell'uomo nel suo regno, si circoscriva sempre più il dominio dell'« ultimo » negando o « riducendo » ad altro quanto gli è proprio e specifico: operazione, questa,

(24) *Gen.* 18, 27.

di tipo secolarizzante, in cui la secolarizzazione stessa — legittima fin quando vuole semplicemente significare autonomia del mondano nella sfera che gli è propria — può, al limite, convertirsi in secolarismo ateo. E non per nulla Bonhoeffer, certamente molto al di là di quelle che potessero essere le sue intenzioni, è considerato come uno dei precursori di un certo filone teologico, il quale, non a caso ma — penso — con stretto rigore logico, si è svolto fino ad approdare alle posizioni dell'« ateismo cristiano » di un Hamilton, di un van Buren, di un Altizer.

Il confronto con un pensatore così vivo come Bonhoeffer è quanto mai sollecitante, però mi ha indotto a portare su un piano più specificamente teologico un discorso che voleva essere filosofico in un senso più generico e propedeutico, un discorso che intendeva muoversi ancora al di qua della teologia. Il nostro discorso può comunque seguitare a caratterizzarsi come introduttivo alla filosofia, dal momento che i suoi stessi sviluppi teologici, lungi dalla pretesa di dimostrare, di fondare alcunché, vogliono limitarsi a indicare delle possibilità di svolgimento su un piano ancora puramente ipotetico. Che si possa parlare di un Dio come nostro assoluto Fondamento, come nostro unico eterno assoluto Bene, come Colui che solo ci può salvare, che solo può imprimere un vero significato alla nostra vita, come Colui la cui parola è creazione ed essa sola può essere per noi parola di vita eterna, che si possa parlare di un tal Dio vuol dire per noi che il nostro problema metafisico, il nostro problema ultimo ha una soluzione, l'unica vera soluzione possibile. Ma una tale soluzione ci si prospetta, in questa sede, solo a titolo ipotetico, e solo per confermarci che esiste il problema: quel problema che, sul piano dell'« ultimo », dell'eterno, è il solo problema, il problema che concerne l'unico necessario, il problema del significato che dobbiamo dare o — forse meglio — riconoscere alla nostra vita perché essa abbia un significato assoluto in sé. Non è detto che i problemi pratici, mondani della sfera del « penultimo » non esistano in tutta la loro serietà; sembra, piuttosto, che quei problemi, al pari di tutta la nostra esistenza, ricevano un significato assoluto unicamente da un certo tipo di soluzione, che fondi non soltanto la nostra esistenza di singoli ma tutto il nostro mondo umano e tutto il nostro umanesimo su un fondamento di roccia e non di sabbia, non di continua precarietà e di condanna a morte sicura, ma di vita eterna: di vita eterna non solo nel senso di una vita indistruttibile, ma anche e soprattutto nel senso di una vita con Dio, in Dio: espressione, quest'ultima, che potrebbe apparire vaga e priva di significato se non emergesse da concrete esperienze religiose e se non rappresentasse l'aspirazione comune a tutti gli uomini religiosi: a tutti i santi, sempre ammesso che la grande aspirazione religiosa alla santità — così diffusa in tutte le epoche e tradizioni — l'aspirazione alla santità come condizione permanente che investa l'uomo dal profondo, altro non sia che la più alta e generosa illusione dell'uomo.

Se dunque il problema di Dio, il problema religioso, o, più genericamente, il problema filosofico ha un suo significato ed una sua impor-

tanza fondamentale, è chiaro che esso, pur ponendosi come problema del significato ultimo degli stessi problemi pratici, non è di per sé un problema pratico, non va confuso con i problemi pratici, scientifici, tecnici, politico-sociali, estetici, proprio perché, per dirla ancora in linguaggio bonhoefferiano, concerne la sfera non del « penultimo » ma dell'« ultimo ». Non concerne quello che Pieper, come abbiamo visto all'inizio, chiama « mondo del lavoro », espressione cui possiamo attribuire — penso legittimamente — il significato più ampio, che la rende sinonimo di mondo dell'impegno umano, delle attività umane, nelle quali vanno incluse non solo ovviamente le varie articolazioni della tecnica e dell'azione economica e politico-sociale ma la ricerca scientifica e le stesse forme più varie della creazione artistica. Certo, Pieper sembra escludere l'arte dal « mondo del lavoro »: in quanto l'arte, la poesia, la musica nelle loro manifestazioni più alte paiono rivestire un carattere rivelativo, appaiono espressioni di qualcosa che appartiene più propriamente alla sfera metafisica. D'altra parte potremmo ritenerci autorizzati a collocare le attività artistiche tra le attività del mondo umano — diciamo così, del mondo del lavoro nel senso più lato — nella misura in cui esse si lasciano assimilare al *regnum hominis,* a tutte quelle attività di ricerca e di creazione che vengono a costituire nel loro insieme l'umanesimo.

Filosofia e religione da un lato, come arte e poesia dall'altro, si distinguono comunque dalle attività del « mondo del lavoro » per il loro carattere disinteressato, per il loro essenziale disancoramento dall'azione pratica e dalle preoccupazioni che la dominano. Ecco perché, secondo l'espressione di Pieper, ci troviamo qui di fronte a qualcosa che, in sé, risulta « incomprensibile dalle categorie dello sfruttamento razionale e dell'organizzazione di consumo » (25). Diciamo « in sé », poiché l'arte ha sempre o quasi sempre un aspetto legato alla prassi: è sempre o quasi sempre, in certo modo, arte applicata: ha la funzione di fornire alloggi e edifici ai più vari usi, di decorarli all'interno ed all'esterno, di realizzare mobili soprammobili utensili di vario genere, di dare una forma estetica alle stesse macchine, di esaltare confortare allietare riposare lo spirito nei vari momenti della nostra esistenza. Così pure le motivazioni filosofico-religiose, nel loro calarsi nella vita e nella storia umana, si frammischiano di continuo a motivazioni ed interessi di natura più pragmatica. Detto questo, va rilevato comunque il carattere essenzialmente disinteressato che assume l'arte nella purezza del suo principio (26), e che egualmente assumono, nella loro purezza, religione e filosofia. Arte, in sé, è pura gioia di creare; come religione, in sé, è adorazione; come filosofia, in sé, è ricerca egualmente disinteressata delle supreme ragioni delle cose. In quanto ricerca più radicale, la filosofia può condurre — sul piano mentale — alla scoperta di Dio, o può perve-

(25) J. Pieper, *op. cit.,* p. 38.

(26) Così come « scevro di ogni interesse è il piacere che determina il giudizio di gusto » (Kant, *Critica del giudizio,* § 2).

nire a consolidarla fondandola in maniera più razionale, più organica e sistematica. Dalla prima intuizione e dalla progressiva scoperta che la realtà ha un significato assoluto può derivare, nello spirito di chi è impegnato in tale ricerca, un sempre maggiore e profondo impulso all'adorazione che, in sé, non contrasta minimamente con la sollecitudine a continuare la ricerca radicale sul piano filosofico: se è vero che la filosofia nasce dalla meraviglia di esistere, e di esistere in seno ad una realtà di esistenti, l'adorazione religiosa è strettamente apparentata alla meraviglia di sentirsi creatura in un mondo di creature. L'adorazione religiosa rende più specifico, più definito il sentimento dello stupore filosofico, mentre la filosofia, proprio per quel suo carattere di radicale ricerca e proprio per quel suo continuo radicale meravigliarsi di tutto per riproporre tutto ogni volta alla ricerca e per sempre tornare a ridiscutere tutto, dovrebbe, nei limiti del possibile, aiutare l'esperienza religiosa a chiarirsi ed a giustificarsi in ogni suo elemento.

Nel suo articolarsi e come filosofia e come esperienza religiosa, la ricerca spirituale va perseguita come qualcosa di valido in se stesso, che è capace di attrarre gli spiriti per forza propria senza troppo far leva su sollecitazioni di natura estranea. Tanti si rifugiano nella religione semplicemente perché vi cercano una consolazione ed un appoggio all'improvviso venir meno di gratificazioni di natura ben diversa. Queste gratificazioni li soddisfacevano interamente, tanto che quegli individui non si sarebbero mai volti spontaneamente alla religione, tanto che mai si erano posti il minimo problema religioso fino ad allora. Se quelle gratificazioni mondane si rendessero di nuovo accessibili, è probabile assai che quei soggetti vi si getterebbero sopra a corpo morto e tutte quelle problematiche metafisico-religiose in cui si erano abbozzolati a cercarvi rifugio svanirebbero all'improvviso come pallidi fantasmi al tornare del giorno. « Conversioni » del genere sono gravemente sospette, e si può comprendere appieno come Bonhoeffer ne diffidi e non voglia minimamente prestarsi a sollecitarle.

Ricerca spirituale e liberazione dell'uomo

La ricerca spirituale non va considerata un « bene-rifugio » in cui investire in periodi di crisi e fintanto che dura la crisi di ben altri e diversi valori. Ma, poiché è un bene in sé, così essenziale a che l'uomo veramente realizzi se stesso nel profondo, la ricerca spirituale richiede un certo grado di libertà da preoccupazioni di diversa natura, da cui invece l'uomo comune dei nostri giorni è continuamente assillato. Eruditi, studiosi, specialisti potranno essere i professori di filosofia e di teologia, ma soggetti della ricerca spirituale sono, come tali, gli uomini. Quindi, se è vero che essa è qualcosa di essenziale alla realizzazione di ciascun uomo come uomo, si pone il problema di fare in modo che tutti gli uomini possano dedicarsi alla ricerca spirituale. Oggi, normalmente, gli uomini sono impediti dal

farlo, ne sono inibiti dai condizionamenti più vari — materiali ed esteriori, economici e sociali, ma anche psicologici — sicché darsi alla ricerca spirituale è oggi quasi un eroismo, tante sono le difficoltà da superare e tante sono le remore da cui occorre liberarsi per rendersi veramente liberi per una tale ricerca. I filosofi ed i religiosi nel senso classico sono, di fatto, uomini del tempo libero. Una volta il tempo libero c'era, almeno per certe persone, che o vivevano di rendita sfruttando o meno il lavoro altrui, o sposavano Madonna Povertà, o stavano a quanto passava il convento, o limitavano comunque i propri bisogni. Le distrazioni, poi, erano senza dubbio minori. Oggi, all'opposto, gli uomini della società tecnologica, impegnati come sono — direttamente o indirettamente — un po' tutti nel processo di sviluppo e di espansione industriale, non dispongono che di un tempo libero molto scarso, ed anche quello assillato da una quantità di cose da fare e di « doveri » da compiere, molti dei quali del tutto arbitrari ed artificiosi ma avvertiti come tanto più pressanti quanto più imposti da una sistematica opera di persuasione pubblicitaria: così gli uomini-massa di una società che produce e consuma per ancora produrre e vendere a ritmo frenetico, sono coinvolti in tutto un giro che li lascia ben poco a se stessi. Una minoranza di persone riescono in qualche misura a spezzare la catena consumistica, ad uscire dalla stretta cerchia degli interessi familiari: riescono a guardarsi intorno, e prendono via via interesse a problemi di più vasta scala, spesso di dimensioni tragiche, ed impegnano tutto il loro tempo libero in una azione politico-sociale che avvertono particolarmente urgente e ben più pressante di quello che possa essere una non ben definita ricerca spirituale dei cui valori si è perso il senso ormai da fin troppo tempo, ricerca la quale conserva oggi un significato solo per pochi. Certo, i problemi economici, sociali, politici nei quali si dibatte il mondo contemporaneo sono divenuti quanto mai pressanti e drammatici: ma altro è avvertire l'urgenza di questi problemi che investono oggi l'ambito della prassi, altro è concludere che l'uomo si realizzi tutto e solo qui, e che non ci siano anche altri problemi, che investono l'umano più nel profondo. Si dirà: ma quelli, almeno da un certo punto di vista, sono più urgenti. Ma, proprio oggi che parliamo tanto di « pianificazione », e di « tempi lunghi », di « futuro » e della connessa « futurologia », e che cominciamo a renderci conto che i problemi non vanno risolti alla giornata ma impostati con anticipo di anni e di decenni e con lo sguardo portato il più possibile avanti nel tempo, non si vede come si possano trascurare problemi che, se sono reali e vivi ed autentici e profondi come sembra che siano, finiranno prima o poi per saltar fuori anche nella realtà della nostra vita quotidiana, e sarebbe male se noi dovessimo trovarci del tutto impreparati ad affrontarli. Ci conviene fin da ora studiare non solo come possano venire impostati i problemi della ricerca spirituale, ma come gli uomini del nostro tempo e delle epoche immediatamente future possano essere resi più disponibili ad una tale ricerca. L'epoca presente è tutta rivolta alla soluzione dei problemi economici, sociali e politici; ma, accanto a quello di una migliore distri-

buzione del benessere materiale, già ci si pone efficacemente il problema di chiamare tutti a partecipare dei beni culturali, anche perché l'ulteriore sviluppo del sistema industriale avrà necessità assoluta di una migliore formazione non solo professionale ma anche e direi soprattutto umanistica, nel senso più ampio, nel senso di uno sviluppo delle capacità anche creative di un numero sempre maggiore di persone e, al limite, di tutte le persone disponibili. Se la cultura, e quindi l'arte, sono destinate ad una valorizzazione sempre maggiore, e se questo potrà produrre l'effetto di iniziare ad esse un sempre più vasto numero di individui umani, e se questo vorrà dire — in definitiva — promozione dell'umanesimo, perché mai dovrebbe escludersi un futuro coinvolgimento della stessa ricerca filosofico-religiosa, un aumento dell'interesse per le questioni ultime dell'uomo e per il problema del significato dell'esistenza che, bene o male, in questi ultimi anni conoscono una rinascita proprio in quei paesi dove l'espansione industriale è maggiormente avanzata? Perché noi uomini possiamo realmente perseguire finalità culturali e spirituali disinteressate occorrono minori preoccupazioni materiali e consumistiche; occorre una situazione meno gravata da problemi materiali, economici, politici, sociali di quanto non possa essere la drammatica situazione del mondo d'oggi; occorre più tempo libero e maggiore serenità in tutti i sensi: la soluzione di tanti problemi che assillano la nostra società, la crescente riduzione degli orari di lavoro, la maggiore diffusione dell'istruzione anche in età adulta ed il suo miglioramento qualitativo, la diffusione della cultura, un crescente interesse per la vita spirituale anche in certe sue dimensioni più profonde, una migliore qualità della vita, di una vita resa più umana nel senso completo e migliore, il costituirsi di un ambiente più favorevole ad una realizzazione umana piena, tutti questi fattori insieme potranno cooperare non solo ad una promozione dell'uomo, ma ad una sua interiorizzazione, ad un suo risveglio di coscienza, che potrà rappresentare il compimento di quel processo di « liberazione dell'uomo » di cui oggi tanto si parla, e potrà operare in modo che una tale liberazione sia una restituzione dell'uomo a se stesso a tutti i livelli, una liberazione anche nel profondo, e quindi una liberazione integrale.

Un'impostazione del genere può forse metterci in grado di replicare ad obiezioni che vengono formulate, oggi, contro la ricerca spirituale, contro la ricerca filosofico-religiosa, a tutti i livelli da parte sia dello studioso che dell'uomo della strada. Parlando di Bonhoeffer, si è già fatto cenno ad un'obiezione che può sorgere spontaneamente in molti: problemi metafisici e problemi religiosi non hanno alcun interesse per l'uomo d'oggi. Questa appare una realtà di fatto in una immensa quantità di casi. L'uomo d'oggi, l'uomo della società tecnologica, in quella sua mentalità più caratteristica per cui maggiormente si distingue dall'uomo tipico di civiltà preindustriali, appare alquanto refrattario a problematiche filosofico-religiose in senso stretto. Ma è da chiedersi: quali che siano le conquiste della nostra civiltà sotto altri aspetti — tecnologici, scientifici, economici, politico-sociali ed

anche etici — questa refrattarietà a problematiche di ricerca spirituale vuol dire, di per sé, un progresso, o non — per caso — un passo indietro? Si può veramente dire che le tematiche filosofico-religiose tradizionali siano state essenzialmente superate? Non mi chiedo se siano state superate *per accidens* in tante loro formulazioni rivelatesi inadeguate perché contraddittorie ai nuovi apporti della ricerca scientifica, o in tanti usi e costumi e norme giuridiche ed espressioni di mentalità di tempi passati che oggi ci ripugnano come qualcosa di barbarico, qualcosa che urta profondamente la nostra sensibilità umana, sociale, politica, sensibilità che almeno noi giudichiamo più affinata, e migliore, più degna di persone evolute e civili. Quel che mi chiedo è se siamo tanto sicuri, noi uomini d'oggi, di avere realmente superate certe tradizionali tematiche anche nei loro valori più essenziali. Considerando la storia del pensiero moderno, si ha più l'impressione che certe posizioni del passato — sempre viste nella loro essenzialità — siano state non tanto confutate, quanto piuttosto lasciate cadere in oblio: si ha l'impressione che l'umanità moderna gli abbia, più che altro, voltate le spalle con un senso di fastidio, perché attratta da altre cose, da altre tematiche pur valide e di importanza estrema, però — sembra — non tali da esaurire la più complessa e profonda problematica dell'uomo.

Molti, ancora, sono convinti che occuparsi di problemi come quelli della ricerca spirituale può distrarre gli uomini dall'occuparsi di problemi seri, di problemi pratici: può costituire una remora per loro che gli impedisca di impegnarsi per la trasformazione della società, per il miglioramento delle condizioni di vita, per il miglioramento della situazione economica, sociale e politica. In tal modo, chi si pone problemi di ordine filosofico-religioso, il metafisico, lo spiritualista, passa agli occhi di molti per un reazionario. E può essere che lo sia davvero: di fatto, spesso, troppo spesso lo è, o almeno dà la netta impressione di esserlo. La questione è di vedere se debba esserlo anche di principio. Senza ingolfarci in una analisi storica per vedere quando ed in quali tradizioni e paesi ed epoche la religione sia stata fattore di progresso e di civiltà od all'opposto abbia agito nei loro confronti come una sorta di palla al piede, vediamo se, di per sé, sia definitivo il giudizio di chi, come Feuerbach (per fare un esempio tipico) è convinto che quanto più si concede a Dio, tanto più si sottrae all'uomo (27). Il concetto di una opposizione del genere potrebbe essere fatto proprio da un certo spiritualismo disincarnato che proponga l'ideale di una fuga dal mondo, che condanni l'aspetto materiale della realtà come negativo, come illusione che imprigiona lo spirito e gli impedisce di acquisire coscienza di sé e di realizzarsi. Bisognerebbe vedere come, di fatto, uno spiritualismo di questo tipo abbia preso forma in questa o quella dottrina filosofica, in questa o quella tradizione religiosa, e se ed in che misura, incidendo nella realtà storica, abbia esercitato un influsso che si debba definire negativo, anti-umano: come si è attuato, storica-

(27) Cfr. L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, cap. II.

mente, un certo monachesimo cristiano? o il platonismo? o il buddhismo? Si sono effettivamente rivelati, ed in quale misura, fattori negativi nei confronti della società, della civiltà, della cultura, dell'umanesimo? Questioni di complessità estrema che ci porterebbero molto lontano, e dalle quali è più prudente che, in questa sede, non ci facciamo coinvolgere.

Consideriamo piuttosto una certa determinata soluzione, che può starci particolarmente a cuore, e della quale abbiamo abbozzato certe linee di sviluppo, sempre considerandole nient'altro che in linea ipotetica. Se — come messaggio, come dottrina, come concezione della vita — il cristianesimo è tutto incentrato nell'idea di un Dio creatore che porta avanti la sua opera creativa avvalendosi della cooperazione degli uomini ed incarnandosi nell'umanità stessa, come si può concludere, in linea teorica di principio, che il cristianesimo contrasta con l'umanesimo? Nel concetto che si viene sviluppando via via in seno a questa tradizione, l'atto creativo tende a conferire alle creature, in misura sempre maggiore, quella « inseità » e quindi quell'autonomia che compete al Creatore in grado assoluto; e quindi rende le creature capaci di cooperare in maniera efficace al compimento della creazione stessa. E tutto quello che noi uomini possiamo realizzare positivamente in qualsiasi campo è contributo all'opera creativa che Dio compie attraverso di noi: un tale contributo può realizzarsi dovunque il progresso umano riesca effettivamente a farci compiere un passo avanti, un passo che migliori di fatto l'intera situazione: può realizzarsi nell'ambito delle scienze, come della tecnica, come delle arti, come dell'azione politico-sociale. A questo punto dobbiamo chiederci se la filosofia ci aiuti o meno a prendere coscienza di noi stessi nel profondo; e, se sì, se è vero che la ricerca filosofica rende l'uomo più consapevole e più maturo e quindi più uomo, non si vede come essa dovrebbe venire esclusa dall'umanesimo: si dovrebbe anzi dire che, nell'ambito dell'umanesimo e nel perseguimento del vero sviluppo umano, del vero progresso dell'uomo, la filosofia svolge una funzione primaria. Se la ricerca religiosa ci apre alla rivelazione che Dio fa di sé a noi e di noi a noi medesimi, se in tal modo la ricerca religiosa ci aiuta a prendere coscienza di quel che veramente siamo in profondità e quindi corona la ricerca filosofica e la porta al suo compimento, perché mai questa ricerca religiosa dovrebbe venire esclusa, tagliata fuori dal complesso di tutte quelle ricerche ed attività attraverso cui l'uomo si realizza?

Come concordano le testimonianze di coloro che la vivono più in profondità, la ricerca religiosa ci aiuta a scoprire una « divinità », comunque concepita. Ebbene, una tale divinità o è una nostra proiezione psicologica (la proiezione di tutte le nostre infinite aspirazioni di uomini, come direbbe un Feuerbach) oppure è l'effettiva realtà di un Altro, di un Altro che è presente in noi attivamente ma, appunto per questo, è, nel nostro intimo, una Potenza che ci trascende, un soggetto che è altro rispetto a noi, che ci impone la sua volontà connotandosi rispetto a noi come estraneo ed eteronomo, che ci inibisce di realizzarci nella nostra autonomia

e di essere noi stessi. Questa preoccupazione tipica di un certo umanesimo moderno viene espressa in maniera significativa da Kant; e così Guardini riassume in proposito la posizione kantiana: dice, in sostanza, Kant che « dal momento che identifico il bene con Dio e concepisco la legge morale come comando di Dio, è un "altro" che mi comanda e vado soggetto ad altri... » (28). Replica Guardini che « chi viene da un ambiente strettamente religioso deve rispondere meravigliato: ma Dio non è punto un "altro"! Come si possono confondere in tal modo cose e concetti? Un uomo accanto a me è un altro, un'autorità dello Stato è un altro. Ma Dio non è "un altro" in questo senso! Dio è Dio! Egli non può assolutamente venir incluso in una tal categoria. Evidentemente Lui non è me. Tra Lui e me vi è un abisso immenso. Ma Dio è il Creatore, nel quale io ho la causa del mio essere e della mia esistenza; nel quale io sono più me stesso, che in me stesso. Il mio rapporto religioso è determinato appunto da quel fenomeno unico che non si ripete altrove, cioè che quanto più profondamente io mi abbandono a Lui, quanto più pienamente io lo lascio penetrare in me, con quanta maggior forza Egli, il Creatore, domina in me, tanto più io divento me stesso. Quel mio "io", che si sforza di comprendere il bene al cospetto di Dio, come comando della sua santità, traendone il significato dalla realtà combinata dalla Provvidenza, è ben più profondo, anzi ben altrimenti profondo che quell' "io", che, ossessionato dal pensiero della propria autonomia, si irrigidisce in se stesso » (29).

Meglio non si potrebbe esprimere un tale concetto, a chiarire che quell'antitesi che un Feuerbach pone tra il dominio del divino e l'autonomia dell'umano non ha assolutamente alcuna ragion d'essere nella concezione cristiana, quando la si voglia veramente approfondire in tutto il suo significato ed in tutte le sue implicazioni.

Al vaglio delle obiezioni empiristiche

Ma di questo Dio, che il cristianesimo ci propone, siamo noi in grado di affermare qualcosa se non per mezzo di atti di fede? La possibilità di dire qualcosa intorno a Dio sul piano filosofico è stata negata, per tutti gli altri, da un Kant, in una maniera ancora qui estremamente significativa e tipica: qualsiasi realtà che in qualche modo esista, noi possiamo affermarla soltanto sulla base di un'esperienza e, appunto, di Dio noi non abbia-

---

28) Qui il discorso di Guardini vuole essere più di edificazione spirituale che non puntualmente storico-filosofico; e l'interesse della citazione è soprattutto di chiarire l'idea della divina trascendenza espressa dal medesimo Guardini. Va dunque lasciata in sospeso la questione se, su questo punto, il pensiero di Kant non andrebbe riferito in maniera più articolata (cfr. in particolare *Critica della ragion pratica,* libro I, cap. I, § 8, teorema IV, scolio II ultimo capoverso; *Ibidem,* l. I, c. II, n. 5; oltre che i *Fondamenti della metafisica dei costumi,* c. II, nn. 13, 17-19).

(29) R. Guardini, *La coscienza,* tr. it., Brescia 1948, pp. 58-59.

mo esperienza alcuna, quindi non possiamo affermare nulla di lui che possa avere una qualche validità oggettiva. Tutt'al più Dio può rappresentare un concetto della nostra mente, un'« idea regolativa » di cui possiamo avvalerci nel nostro tentativo di conferire all'intera realtà un significato unitario. Se quella premessa fosse valida, penso che non dovremmo avere alcuna difficoltà ad accettare questa conseguenza. Ma è la premessa medesima da cui muove Kant che mi pare, a dir poco, estremamente incerta. Kant si riallaccia al concetto classico di una « esperienza » che nella filosofia occidentale viene tradizionalmente identificata con l'esperienza dei sensi corporei. E' proprio un tal concetto di esperienza che risulta limitato e inadeguato. Siamo d'accordo che una certa esperienza è la sola verificabile in maniera oggettiva, scientifica, ma non vedo come si possa escludere dal novero delle possibili esperienze le esperienze spirituali, che, se pur non sono controllabili mediante strumenti di registrazione e di misura, sono comunque verificabili, in certo modo, attraverso un impegno del soggetto. Sono esperienze anch'esse, ed il medesimo uso quotidiano del linguaggio le designa come tali. Sono verificabili da certi soggetti nelle loro interiorità, ma anche altri soggetti possono provarle nel proprio intimo, purché sappiano porsi, spiritualmente, nelle medesime disposizioni, nel medesimo atteggiamento di apertura e di ascolto. Così tali esperienze, che si ripetono da individuo a individuo in forma analoga, acquisiscono una certa intersoggettività: divengono, in certo modo, esperienze comuni. Tutta la vita religiosa e morale si fonda su esperienze del genere, soggettivamente verificabili ed anche ripetibili, in forme analoghe, da altri soggetti, sia pure in forza di un particolare impegno; e non solo nell'ambito religioso e morale, ma anche nell'ambito dell'arte, dell'attività politico-sociale ed in ogni attività pratica, in ogni situazione esistenziale noi sempre parliamo di cose che perveniamo via via a scorgere, a percepire, ad intuire e comunichiamo le nostre scoperte ad altri nei quali troviamo una certa corrispondenza; e solo sulla base di queste corrispondenze ed analogie di esperienze soggettive siamo in grado di stabilire, coi nostri simili, un certo dialogo. Ora, è su esperienze del genere, soggettive seppur comunque aperte ad una certa intersoggettività, che si fonda la testimonianza di tutte quelle tradizioni religiose che affermano, con una concordanza notevole, il significato assoluto della realtà, e l'esistenza di un Essere assoluto come fondamento vivo ed operante di tutto l'essente, di tutto ciò che esiste.

Certamente Dio non si incontra, più facilmente che in altro luogo, andando a spasso per i cieli, perciò la testimonianza di quel cosmonauta sovietico, di non aver incontrato Dio nello spazio, ha più il valore di una battuta che non quello di una confutazione della realtà di un tale Essere. Secondo la testimonianza concorde degli uomini religiosi e specialmente dei mistici delle tradizioni più varie, Dio andrebbe casomai cercato nell'interiorità, che sarebbe più particolarmente il luogo della sua manifestazione all'uomo.

Ma che dire delle argomentazioni cosmologiche dell'esistenza di Dio,

per esempio delle « cinque vie » di un Tommaso d'Aquino? Punto di partenza di simili argomentazioni di Dio è precisamente la natura, il mondo, ma un mondo già avvertito o almeno presentito in qualche maniera come creazione o manifestazione di Dio: una tale esperienza del mondo è già, in qualche misura, un'esperienza di Dio, che va esplicitata e resa chiara allo spirito attraverso quelle argomentazioni che, prima ancora di avere un carattere logico-intellettuale, propongono allo spirito stesso una sorta di itinerario che esso deve compiere non col solo e nudo ragionamento, ma attraverso una comprensione esistenziale vissuta per quanto possibile nel profondo. Non va dimenticato che Tommaso, prima che un « loico », era un santo.

Un Tommaso d'Aquino si poneva in fondo il problema di chiarire il contenuto di una esperienza, che — in maniera più oscura e confusa ed implicita — era già in qualche modo un'esperienza di Dio. Ora, a differenza di un cristiano o di uno spiritualista (che già nel mondo avverte la manifestazione divina) il tipico scientista moderno (si tratti di un positivista di marca ottocentesca o di un neopositivista o analista del linguaggio dei nostri giorni) confesserebbe di non riuscire a vedere nel cosmo altro che il cosmo stesso. E' chiaro che il cosmo, di per sé, non può mai dare altro che il cosmo; è chiaro che il cosmo, di per sé, non può implicare Dio in alcun modo. Ciò vuol dire che, quando lo scientista critica le « vie » cosmologiche come insufficienti ad argomentare l'esistenza di Dio, tale critica potrebbe anche cogliere nel segno se nel cosmo come lo vedeva san Tommaso non ci fosse qualcosa di più che nel cosmo come lo vede il tipico scientista. Mentre costui considera un cosmo del tutto privo di ogni divina presenza, Tommaso vedeva nel cosmo la creazione: la differenza non è poca.

Caratteristico del positivismo logico (e degli altri indirizzi di ricerca e di pensiero che vi si ispirano) è un atteggiamento che troviamo tipicamente già espresso nelle parole di uno Ayer: qualsiasi affermazione intorno a « Dio », al pari di qualsiasi proposizione metafisica, è priva di *significato cognitivo fattuale.* Può avere un mero *significato espressivo:* può valere come l'espressione di un'esperienza intima, personale, privata del soggetto, di un suo stato d'animo, ma appare priva di senso in qualsiasi pretesa che possa avere di affermare qualcosa che trascenda la pura e semplice sfera della soggettività. Ayer tiene, in proposito, a differenziare la posizione propria da quella di un Kant: il filosofo di Koenigsberg « diceva che l'intelletto umano è costituito in modo da smarrirsi in contraddizioni quando si avventura oltre i limiti dell'esperienza possibile, nel tentativo di attingere la cosa in sé. In questo modo egli non faceva dell'impossibilità della metafisica trascendente, una questione di logica, come facciamo noi, ma un dato di fatto » (30). Dal canto suo Ayer propone il « criterio di verificabilità », secondo il quale « un enunciato è significativo in senso

(30) A. J. Ayer, *Linguaggio, verità e logica,* tr. it. Milano 1961, p. 11.

fattuale per qualunque dato individuo, se e solo se quest'ultimo sa come verificare la proposizione che l'enunciato si propone di esprimere — cioè, se egli sa quali osservazioni lo condurrebbero, sotto certe condizioni, ad accettare la proposizione come vera o a rifiutarla come falsa » (31). Quel che è detto per gli enunciati vale egualmente per le domande. Certe proposizioni non hanno, di fatto, per il momento, una verificabilità pratica: nel 1935, anno in cui Ayer scriveva, non era praticamente verificabile alcuna proposizione concernente quello che c'è sull'altra faccia della luna, non essendo stati ancora inventati veicoli spaziali, però si poteva già almeno concepire la possibilità di un controllo del genere: quindi qualsiasi proposizione relativa all'altra faccia della luna — come pure, si potrebbe aggiungere, relativa a qualsiasi corpo celeste, anche il più lontano da noi e non ancora scoperto — traeva il proprio significato cognitivo fattuale dall'essere verificabile almeno in linea di principio.

Certo, per Ayer, come per i neopositivisti in genere, l'unica verificabilità degna di essere presa in considerazione è quella che possiamo chiamare oggettiva, che si fonda su un'evidenza accessibile a tutti e si avvale per quanto possibile di strumenti di registrazione e di misura, in tal maniera che qualsiasi soggetto sia automaticamente costretto all'assenso. Ma si è detto che questa è *una* delle verifiche possibili, e che possono darsi verifiche di altro genere, che, se non hanno la stessa natura oggettiva di quelle scientifiche, nondimeno sono in grado di realizzare una certa intersoggettività: suppongono, è vero, una certa maturazione del soggetto, un certo suo impegno esistenziale; costituiscono, comunque, il tipo di verifica al quale noi ricorriamo ordinariamente nella nostra vita di ogni giorno, dove i nostri giudizi sulle realtà che ci circondano, anche se non formulati in maniera scientificamente ineccepibile, ci consentono almeno di orientarci e di valutare le cose con sufficiente sicurezza per le nostre necessità esistenziali ed anche per prendere decisioni vitalmente importanti, e ad ogni modo solo in astratto si può negare che tali giudizi possano rivestire un significato cognitivo fattuale. Per tanti uomini certe proposizioni religiose e metafisiche dimostrano un significato cognitivo fattuale abbastanza preciso: corrispondono, cioè, ad esperienze che non potremmo in coscienza definire come puramente soggettive e private, e che, per quanto soggettive, appaiono tuttavia dotate, alla loro maniera, di una qualche oggettività: anche perché intenzionate a realtà che si manifestano sì al soggetto e nel soggetto, ma di per sé lo trascendono: così come si può dire del divino, che si manifesta *in interiore homine* e tuttavia trascende l'interiorità umana proprio nel suo essere più intimo all'uomo di lui stesso. Ora, mentre per l'uomo religioso o metafisico certe proposizioni hanno un significato abbastanza preciso, cioè effettivamente « gli dicono qualcosa », all'opposto, alla base dell'atteggiamento dei neopositivisti ed analisti del linguaggio, che sul piano logico negano significanza alle proposizioni metafisico-religiose,

(31) *Ibidem*, p. 13.

sembra esserci la personale intima esperienza, la sensazione viva che ad essi quelle tali proposizioni in effetti « non dicono nulla », come essi stessi sono disposti a confessare con la più candida sincerità. Questo senso di personale incapacità di vedere, di percepire il significato di certe affermazioni sembra oggi più esplicitarsi nell'analisi del linguaggio, mentre il neopositivismo del tempo di uno Schlick, di un Carnap, dello stesso Ayer, di fronte al discorso metafisico-religioso, tendeva a negargli significanza in termini più oggettivistici: tendeva a negare che un tale discorso potesse avere un significato cognitivo fattuale in sé. Oggi, piuttosto, si può dire che l'analista del linguaggio è più incline a confessare che un tale discorso appare privo di significato *soggettivamente per lui:* posizione più modesta che almeno tende a distinguersi dall'atteggiamento più dogmatico e presuntuoso di chi, *sic et simpliciter,* nega che il discorso metafisico-religioso possa avere un significato cognitivo fattuale in sé; e tende a distinguersi da un atteggiamento del genere nel senso che muove da un punto di partenza più soggettivistico, testimoniando l'analista la propria soggettiva impossibilità ed incapacità di conferire un significato cognitivo fattuale a proposizioni che *personalmente a lui* « non dicono nulla ».

Ora, come si può spiegare che a dati individui certe proposizioni non dicono nulla, mentre ad altri individui le stesse medesime proposizioni dicono molto? Ciascuno potrebbe testimoniare di sé che un qualche discorso — per esempio etico, o politico-sociale, o artistico, o musicale, o poetico — il quale in una certa epoca della sua vita « gli diceva poco e niente », in un periodo successivo è pervenuto ad acquisire ai suoi occhi significati notevoli quanto imprevisti. Questa successiva acquisizione di significato da parte di parole che prima « non ci dicevano niente », che prima ci trovavano sordi ed ottusi e refrattari, noi lo attribuiamo, in genere, ad una « maturazione » che sarebbe avvenuta nel nostro intimo, a seguito della quale noi ci troveremmo più « sensibilizzati », o, — in altre parole — provveduti di una maggiore « sensibilità » per certe cose. Ebbene, sempre per rimanere nell'ambito di un discorso che ancora non pretende di accertare nulla e che per ora vuole esclusivamente muoversi sul piano dell'ipotesi, non si potrebbe, appunto, ipotizzare che l'insignificanza agli occhi dello scientista di certe proposizioni che agli occhi del metafisico o del religioso appaiono all'opposto ben significanti possa trovare la sua spiegazione in una particolare sensibilità che mancherebbe al primo e di cui invece il secondo sarebbe dotato?

Con questo non si vorrebbe assolutamente dire che lo scientista sia di per sé incapace di provare certe esperienze e di sensibilizzarsi a certe cose. Non si tratterebbe di proporre nuove forme di razzismo, né di far passare metafisici e religiosi come eletti da una grazia che sia di per sé negata e inattingibile a positivisti e scientisti. Si tratterebbe, semplicemente, di constatare che non tutti maturano nello stesso tempo le medesime esperienze interiori e le medesime forme di sensibilità spirituale, e di ipotizzare

che possa darsi il caso che, in un certo dato momento, le tali persone non abbiano conseguito la tale forma di maturazione: tipo e grado di maturazione che nulla vieta che esse possano conseguire successivamente, e che potranno conseguire soprattutto quando avranno imparato a porsi nel giusto atteggiamento recettivo.

E' vero che, trattandosi di esperienze spirituali-religiose, potremmo sentirci indotti da tutto un complesso imponente di tradizioni ad attribuire un ruolo essenziale ad una grazia divina che ci trascende; ma non è detto che dobbiamo concluderne che gli attuali scientisti siano reietti da questa grazia; e comunque potrebbe sempre confortarci il pensiero che la grazia divina voglia veramente darsi a tutti e non voglia stabilire predestinazionismi ai danni dei nostri amici positivisti ed analisti del linguaggio. Una tale differenziazione — *de facto,* non *de jure* — nella qualità, nella forma e nel grado dell'esperienza interiore di ciascuno potrebbe spiegare come ad un Ayer le proposizioni metafisiche appaiano prive di significato.

Vorrei aggiungere che, su questa base, si potrebbe spiegare altresì un particolare punto: la contraddizione (secondo me, apparente) in cui cadrebbe Kant, e che Ayer così denuncia: « ... Se è possibile conoscere solo ciò che sta dentro i confini dell'esperienza sensibile, il critico è condotto a chiedersi come Kant possa giustificare l'asserzione che esistono effettivamente cose reali oltre quei confini e come possa dire i limiti al di là dei quali all'intelletto umano non è lecito avventurarsi, senza oltrepassarli egli per primo con qualche successo » (32). Ayer cita a questo proposito un rilievo di Wittgenstein: « Per tracciare un confine al pensiero, dovremmo pensare entrambi i lati di questo confine » (33). Non ritengo che si debba escludere *a priori* la possibilità che Kant veramente « pensi » entrambi i lati di un tale confine, e che affermi qualcosa in tutti e due i rispettivi ambiti sulla base di una doppia esperienza. Quel che dice dell'ambito fenomenico lo potrebbe affermare sulla base di un'esperienza sensoriale i cui dati siano verificabili in maniera oggettiva, mentre quello che dice dell'ambito noumenico lo potrebbe affermare sulla base di un'esperienza più sottile, lo potrebbe verificare sulla base di quella che si potrebbe allora chiamare una vera esperienza metafisica, alla luce della quale soltanto acquisterebbero senso i concetti di un Dio, di un cosmo visto nelle sue ragioni ultime, e di un'anima immortale: vi acquisterebbero senso in quanto espressioni definite di realtà che vengano percepite in qualche maniera in una esperienza metafisica, e nella misura del loro venire *percepite* possano venire anche *concepite.* E' in questo senso che un Kant potrebbe pensare entrambe le sponde — quella fenomenica e quello noumenica — e ad un tempo definire una sola di esse — quella fenomenica — come l'esclusivo ambito dove le proposizioni sono verificabili in maniera oggettiva. E' probabil-

(32) *Ibidem,* p. 11.

(33) L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus,* prefazione.

mente per questo che un Kant riesce a concepire una realtà assoluta (per quanto non fenomenica) e riesce, malgrado tutto, a dirne qualcosa, mediante proposizioni che per lui hanno un senso. All'opposto, per uno scientista che non fruisca di una analoga esperienza di tipo metafisico, quella stessa realtà assoluta è inconcepibile, e qualsiasi proposizione che si voglia formulare intorno ad essa appare a lui « priva di senso » proprio perché « non gli dice nulla », proprio perché è priva di risonanza nel suo spirito.

Per ribadire come a neopositivisti ed analisti del linguaggio i concetti metafisici appaiono « privi di senso » proprio di fatto, psicologicamente, può essere utile dare un'occhiata ad un brano del libro di Antiseri che porta il titolo *Dal neopositivismo alla filosofia analitica.* E' il paragrafo che a sua volta porta il titolo: « Il Tomismo alla radioscopia analitica ». Quale atteggiamento assume l'analista del linguaggio di fronte alla maniera di argomentare di un metafisico di stampo classico, di indirizzo — mettiamo — tomista? « Ad un tal metafisico » scrive Antiseri « il filosofo analista chiede con tutta sincerità come sia possibile il passaggio dalla constatazione del mondo all'ammissione di un Dio creatore; domanda quali siano i metodi, gli strumenti per inferire dal mondo dell'esperienza ciò che è al-di-là dell'esperienza. L'analista capisce bene il concetto di "causa" usato in diversi contesti, ad es. quello matematico, quello fisico, quello morale, ecc., ma non sa più che senso abbia il termine "causa" applicato non più ad eventi o a gruppi di eventi in relazione fra loro, ma all'insieme (come si può concepire?) della totalità degli eventi. A prescindere dalla Rivelazione, nel mondo, il filosofo del linguaggio non vede nulla che gli testimoni la presenza del "digitus Dei"... Il fatto che esiste il mondo non dice al filosofo del linguaggio molto più che il mondo esiste... E inoltre lui non sa che senso abbiano parole come "contingenza" e "assolutezza" quando vengano applicate al mondo... » (34).

Appare qui abbastanza chiaro il carattere di testimonianza che le affermazioni citate finiscono per assumere, circa quella che per certi soggetti è la loro impossibilità psicologica di avvertire un senso in concetti, proposizioni e questioni di ordine metafisico. Al contrario i metafisici, di orientamento tomistico o meno, di fronte a concetti, proposizioni e questioni del genere, si trovano abbastanza a loro agio, e ciò avviene, penso, proprio in quanto nell'intimo del loro spirito questi concetti hanno una risonanza: alla formulazione di questi concetti o all'incontro con essi corrisponde un senso intimo di chiarezza: ovvero, in altre parole, a quei concetti corrispondono esperienze interiori. Così si spiega come lo scientista e l'uomo di mentalità naturalistica riescano a concepire solo le cause parziali e come gli sia addirittura inconcepibile una causa totale dell'esistente, mentre all'opposto un'idea del genere trova pronta e facile risonanza nell'intimo spirito del metafisico e del religioso. Ed in egual maniera si spiega come le parole

(34) D. Antiseri, *Dal neopositivismo alla filosofia analitica,* Roma 1966, pp. 265-266.

« contingenza » e « contingente », o « finito » e « finitezza » trovino scarsa risonanza nello scientista e pronta e piena risonanza nel metafisico e nel credente: nel momento in cui volgono l'attenzione al mondo stesso, sia il credente che il metafisico già vedono il mondo, in maniera del tutto spontanea, come un insieme di esseri finiti e contingenti e perciò relati ad un assoluto infinito e necessario. E' noto, del resto, che molto prima che i concetti metafisici venissero formulati e rifiniti con precisione logica, già da un pezzo l'uomo primitivo-arcaico era abituato a riferire spontaneamente i fenomeni a cause trascendenti; il che non gli impediva di riferirli nel medesimo tempo a cause naturali, giacché in una mentalità partecipazionistica come quella dei primitivo-arcaici non esiste contraddizione tra l'uno e l'altro riferimento. Così ancora si spiega come, mentre lo scientista prova una difficoltà psicologica insormontabile o quasi a vedere il *digitus Dei* nei fenomeni e negli eventi mondani, dall'uomo religioso primitivo-arcaico la presenza operante della divinità — di una divinità quale che sia — è avvertita di continuo dietro ogni fenomeno ed evento.

Alla mentalità scientistica nessun essere, nessun fatto appare « contingente »: il mondo è qua, come se esistesse da sempre; tutto è ovvio; un fenomeno può avere la propria causa in altri fenomeni, ma non si viene a porre mai il problema di come il fenomeno si possa dare in modo assoluto, di quale possa esserne la causa assoluta. L'uomo di mentalità scientifico-positiva, ogni volta che assume come oggetto di studio una qualsiasi realtà esistente, si pone il problema del suo *perché è così e non in altro modo:* problema che le scienze naturali o storiche possono provarsi a risolvere fino a trovare o formulare la *legge* che spiega quel *come.* Nessuna realtà, però, viene mai a porsi in questione nel suo *perché assoluto,* nel suo *perché esiste invece di non esistere.* Tale è la domanda metafisica, la quale in uno stretto contesto scientifico non sorge mai, così come non si viene mai a porre nell'ambito del « mondo del lavoro », nell'ambito di un'esistenza quotidiana quale è vissuta non da un primitivo-arcaico ma da un uomo della nostra civiltà tecnologica con la sua caratteristica mentalità positiva modellata dallo sviluppo della scienza.

Come la filosofia nasce da un'esperienza interiore

La domanda metafisica scaturisce da un'esperienza fondamentale che oggi non può venirsi a porre se non in assoluta rottura con l'intera mentalità scientifico-positiva, con tutto l'orizzonte mentale del mondo del lavoro: scaturisce dall'esperienza fondamentale della « meraviglia »: che è meraviglia di esistere: non stupore che si prova di fronte a qualcosa di diverso dal solito, di strabiliante, ma semplice stupore di esistere, di essere. piuttosto che non essere.

Il filosofare è, di per sé, alieno da qualsiasi interesse pratico e da qualsiasi logica legata alla prassi quotidiana. La filosofia *di per sé,* non si pone

problemi pratici; e la stessa vita religiosa, per quanto in molte forme appaia commista con preoccupazioni di indole pratica, in se stessa e nel suo principio è pura adorazione.

Per quanto concerne, in particolare, la filosofia, Aristotele parla di una « scienza che specula sui princìpi e le cause prime, tra cui è appunto il bene e il fine ». Tale scienza « merita il nome di sapienza ». Prosegue lo Stagirita: « Che essa poi non miri a nessun effetto esteriore è chiaro anche da coloro che filosofarono per i primi. Gli uomini furono mossi a filosofare, allora come ora, dalla meraviglia, rimanendo dapprima attoniti innanzi ai problemi più ovvi, e poi progredendo a poco a poco sino a proporsi questioni molto superiori: ad es. sulle condizioni della luna e quelle del sole, sugli astri, sull'origine del tutto. Ora, chi innanzi a una difficoltà si meraviglia, reputa di essere ignorante (perciò chi ama il mito è anch'egli in certo modo un filosofo, poiché il mito risulta da un complesso di meraviglie); ma se, dunque, gli uomini filosofarono per fuggire l'ignoranza, è manifesto ch'essi cercarono di conoscere per puro amore del sapere, e non per servirsene a qualche uso. Ne fa testimonianza il fatto stesso che questa specie di conoscenza cominciò ad essere cercata quando furono provvedute, si può dire, interamente le cose necessarie e quelle utili alle comodità e al benessere della vita. Non è dubbio, quindi, che noi non la cerchiamo per nessun vantaggio esteriore, anzi, come diciamo uomo libero chi ha il fine in sé e non in altro, così anche diremo di essa: che essa sola tra le scienze è libera, perché essa sola ha il fine in se stessa » (35). In questi esempi che Aristotele adduce si riceve un po' l'impressione di una certa commistione tra problemi strettamente filosofici come quello « sull'origine del tutto » e problemi di natura alquanto diversa — come quelli « sulle condizioni della luna e del sole » e « sugli astri » — problemi, questi ultimi, che un successivo sviluppo di pensiero definirà, molto più tardi, come non propriamente filosofici ma scientifici (36): di una scienza di cui vengono ora sempre più posti in luce la intenzionalità tecnologica, il carattere in certa misura pragmatico, l'attitudine piuttosto manipolatrice del dato di esperienza che non contemplativa di esso. Si pensi come il pensiero greco non avesse ancora il senso di una distinzione precisa tra scienza e filosofia. In queste parole di Aristotele è, comunque, affermato nella maniera più netta quello che è il carattere puramente speculativo e disinteressato della ricerca filosofica, che è ricerca puramente finalizzata a se stessa. Aristotele riprende un

(35) Aristotele, *Metafisica* I, 2, 982 b, 15-17.

(36) Cfr., a questo proposito, *Metafisica,* I, 2, 983 a, 22: « Tutti cominciamo... dal meravigliarci che la cosa stia così veramente; e a quel modo che nei giuochi di prestigio sembra che le cose si muovano da sé a coloro che ancora non hanno veduta la causa del movimento, così ci si meraviglia in principio delle rivoluzioni solari e dell'incommensurabilità della diagonale al lato: strano pare ad ognuno che non ci sia una minima comune unità di misura ».

motivo che Platone aveva già espresso nel *Teeteto*: « E' proprio del filosofo questo che tu provi, di essere pieno di meraviglia; né altro cominciamento ha il filosofare che questo; e chi disse che Iride [messaggera degli dèi fra gli uomini, quindi simbolo della filosofia] fu generata da Taumante [*Thaumas* da *thaumàzein*, meravigliarsi] non sbagliò, mi sembra, nella genealogia » (37). Ciò che è detto qui della meraviglia è da considerarsi fondamentale, quando si voglia concepire questo sentimento non come stupore di fronte a fenomeni di cui non si ha ancora una spiegazione empirico-scientifica, ma, appunto, come stupore di esistere, di essere piuttosto che non essere.

La meraviglia, lo stupore filosofico è quello che ci muove a domandare perché tutto ciò che esiste, esiste invece di essere nulla. Tale è la domanda metafisica come la definisce lo stesso Heidegger: « Perché vi è, in generale, l'essente e non il nulla? » (38). Tra tutte le domande che possono venire formulate, questa, per Heidegger, è la domanda più vasta, la più profonda e la più originaria. « Si tratta della domanda di più vasta portata » perché « non si ferma ad un ente qualsiasi, ma investe tutto l'essente nel suo senso più lato, né si limita al dato attuale, ma riguarda anche quanto è stato per l'addietro e sarà in futuro » (39). Una simile domanda « è di così vasta portata che non sapremmo oltrepassarla. Essa non verte su questo o su quell'ente in particolare, né sull'intera serie degli enti, ma sull'essente *in toto* o ...sull'essente nella sua totalità come tale » (40).

Abbiamo visto più sopra, come lo scienziato, il positivista logico, l'analista del linguaggio non riescano a concepire nemmeno l'idea di una causa totale, di una causa di tutto ciò che esiste. Poiché i metafisici, Heidegger compreso, e gli stessi religiosi non incontrano la minima difficoltà psicologica a porsi il problema di una causa totale, se ne può inferire, come già si è fatto sopra, che debbano darsi nello scientista e nel metafisico due esperienze interiori diverse (41).

---

(37) Platone, *Teeteto*, 155 d. Cfr. la *Teogonia* di Esiodo, p. 265.

(38) M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, tr. it., Milano 1968, p. 13.

(39) *Ibidem*, p. 14.

(40) *Ibidem*.

(41) Scientista con un piede nel dominio non propriamente del metafisico ma del « mistico » è Wittgenstein. Per lui « la totalità delle proposizioni vere è la scienza naturale tutta (o la totalità delle scienze naturali) » (*Tractatus logico-philosophicus*, prop. 4. 11). Inoltre « la nozione di un essere *creatore del mondo* gli riusciva assolutamente inintelligibile e gli ripugnava ogni concezione cosmologica della divinità derivata dalle nozioni di causa e di infinito; lo spazientivano le "prove" dell'esistenza di Dio e i tentativi di dare alla religione un fondamento *razionale* ». (N. Malcolm, *L. Wittgenstein*, tr. it., Milano 1964, pp. 98-99). Ma, al di là del dicibile che si può esprimere solo col linguaggio della scienza, c'è per Wittgenstein l'inesprimibile, che è il dominio del mistico. « Su ciò di cui non si può parlare, si deve tacere » è la prop. 7 che chiude il *Tractatus*. « V'è davvero dell'ineffabile. Esso *mostra* sé, è il mistico » (prop.

E' — sembra — sulla base di questa sua esperienza interiore diversa, è sulla base di questa sua esperienza metafisica che Heidegger può dire che la domanda metafisica, essendo « la più vasta », è anche « la più profonda »: « La domanda » rileva Heidegger « non concerne questo o quell'aspetto dell'essente, né il suo essere qua o là, né come è fatto o come può risultare modificato o venire utilizzato, e via dicendo... Tale domanda sul perché non ricerca, per l'essente, cause della stessa natura o poste sul medesimo piano di esso. Essa non si muove su di un piano indifferente o solo in superficie, ma penetra nelle zone più profonde, proprio fino all'ultimo, fino al limite » (42).

Anche qui è detto con molta chiarezza come la problematica filosofico-metafisica si differenzi qualitativamente da una problematica empirico-scientifica o tecnologica o di lavoro o di una vita quotidiana nell'orizzonte mentale del tipico uomo della civiltà industriale del nostro tempo: differenza qualitativa di problematiche, riconducibile ad una qualitativa diversità di piani di esperienza interiore.

Precisa ancora Heidegger che la domanda metafisica, « in quanto è la più vasta e la più profonda,... è anche la più originaria, e viceversa » (43). In quanto si pone di fronte all'essente nella sua totalità, una tale domanda coinvolge il medesimo soggetto che la pone, si ripercuote sul domandare stesso: nel suo porre se stesso in questione « l'uomo abbandona ogni anteriore sicurezza, vera o presunta, nei riguardi del proprio essere (*Dasein*) ». (44).

Fondamentale unità di religione e filosofia

Vorrei osservare che un tale porsi in questione con tutto quel che si ha, con tutto quel che si è, indubbiamente esige un coraggio, che non è da tutti. La domanda metafisica, quando non ci si limiti a formularla

---

6.522). E' qui che si rivela il senso della vita, il quale però è qualcosa di ineffabile. Di tutte le domande che possono avere una risposta si occupano le scienze, ma « noi sentiamo che, anche una volta che tutte le *possibili* domande scientifiche hanno avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora neppur toccati. Certo allora non resta più domanda alcuna; e appunto questa è la risposta » (prop. 6.52). L'unico contenuto in qualche modo esprimibile di questa mistica intuizione del senso della vita è così accennato: « Intuire il mondo *sub specie aeterni* è intuirlo quale tutto — limitato —. Sentire il mondo quale tutto limitato è il mistico » (prop. 6.45). E « non *come* il mondo è, è il mistico, ma *che* esso è » (prop. 6.44). Qui siamo di fronte alla formulazione concettuale di un'esperienza interiore: come nota Malcolm, Wittgenstein dichiarò di « avere a volte una certa esperienza » che così si sforzava di descrivere: « Quando la provo *mi stupisco dell'esistenza del mondo.* E penso allora: "Com'è straordinario che esista qualcosa!" oppure "com'è straordinario che il mondo esista!" » (*op. cit.*, p. 98, nota).

(42) Heidegger, *op. cit.*, p. 15.

(43) *Ibidem*, p. 18.

(44) *Ibidem*, p. 17.

sul piano intellettuale, ma la si viva esistenzialmente fino in fondo (ché soltanto allora si potrà veramente parlare di domanda metafisica), è qualcosa che non può non generare un senso di vertigine e di angoscia: e questo spiega perché l'enorme maggioranza delle persone rifuggano dal formulare veramente, a fondo, una tale domanda; e spiega altresì perché anche tra quei pochi che volgono la propria attenzione ai problemi filosofici siano ancora rari i veri filosofi che affrontano i problemi a tu per tu, dal momento che, pur all'interno di questa esigua minoranza, la grande maggioranza di questi pochi tratta, sì, problemi filosofici, ma li tratta in maniera non precisamente filosofica: in maniera, cioè, non esistenziale, non impegnata in prima persona, ma piuttosto in maniera distaccata e oggettivante, in maniera intellettualistica e culturalistica, come oggetti di erudizione, con i quali ci si può baloccare palleggiandoli di continuo nei più lambiccati paralleli e negli accostamenti più peregrini: tutto, insomma, pur di rinviare all'infinito un approccio veramente esistenziale ai problemi, un porsi quei problemi in maniera genuinamente filosofica (45). Cultori e professori di filosofia ritengono, in tal modo, di potersi procacciare un alibi filosofico pur evitando accuratamente di fare filosofia. Poiché filosofare vuol dire impegno, vuol dire coraggio di affrontare problemi profondamente personali e coraggio di porre se stessi radicalmente in discussione. Filosofia, se è tale, nasce da una passione profonda, è problema della propria esistenza, è problema vitale, perché è problema se la nostra vita abbia un significato e quale significato abbia e se noi la viviamo veramente secondo quel significato: quindi filosofia è messa in questione radicale di noi e di tutta la nostra esistenza, è continuo ripudio di noi stessi e continua conversione, continuo morire a se stessi per rinascere all'assoluto in profonda e totale disponibilità. Il problema filosofico non è diverso dal problema religioso: si potrebbe, forse, definirlo come una maniera più radicale di vivere il problema religioso, di porlo in discussione, o, meglio, come un momento più radicale della posizione di quello che è un solo e medesimo problema, il quale, se vera-

(45) Rileva Berdjaev: « Nell'Europa Occidentale, e specialmente in Francia, tutti i problemi vengono considerati non già nella loro sostanza, ma secondo i loro riflessi culturali e i rapporti che hanno con la storia e la cultura classica. Per esempio, quando fu posto il problema della solitudine (ricordo appunto la decade che a Pontigny fu dedicata ad esso) si parlò della solitudine quale la intesero Petrarca, Rousseau e Nietzsche, e per niente della solitudine in sé; i partecipanti alla discussione badavano a fare sfoggio di cultura, non già ad accostarsi ai problemi dell'esistenza, veniva così manifestata una grande conoscenza della cultura classica, e una grande incertezza di poter riuscire a risolvere il problema a fondo. Da noi, in Russia, durante il periodo delle nostre vecchie discussioni, venivano affrontati i problemi estremi e più vitali, si badava all'essenziale, non a ciò che ha carattere contingente e riflesso... Una volta, dopo una discussione che si era protratta per un'intera notte, Bielinskij disse: "Non possiamo ancora lasciarci, non siamo ancora riusciti a decidere nulla sulla questione di Dio"... Le discussioni protratte per intere notti sono un fenomeno russo » (N. Berdjaev, *Autobiografia spirituale*, tr. it., Firenze 1953, pp. 179-180).

mente affrontato alla radice, può venire risolto solo con una profonda conversione di tutto il proprio essere e di tutta la propria vita.

Il mio problema filosofico va dunque posto in prima persona, come problema esistenziale mio. Nell'affermare questo, non va, però, dimenticato che il *mio* problema esistenziale, filosofico e religioso, circa la mia origine prima e la mia ultima destinazione, è strettamente legato al medesimo problema di ciascun uomo, e, in quanto tale, è il problema *nostro*. E' per tale ragione che, trattando di quello che non è solo ma anche il *mio* problema, preferirei esprimermi in prima persona plurale: all'*io* preferirei il *noi*.

Il problema religioso-filosofico sarebbe allora quello circa l'origine e la destinazione di noi uomini come tali? Veramente Heidegger, nel formulare la domanda metafisica, ci ammonisce a non porre il problema dell'*uomo* su un piano privilegiato: « Se intendiamo... perseguire nel suo vero significato e fino in fondo la domanda: "Perché vi è, in generale, l'essente e non il nulla?", bisogna evitare di porre in primo piano un ente particolare, anche l'uomo. Perché, che cos'è in fondo quest'essente? Raffiguriamoci la terra nell'Universo, per entro l'oscura immensità dello spazio. Al suo confronto, essa è come un minuscolo granello di sabbia fra il quale e il più prossimo granello della stessa grandezza si estendesse un chilometro e più di vuoto: sulla superficie di questo minuscolo granello di sabbia vive un ammasso caotico, confuso e strisciante, di animali che si pretendono razionali e che hanno per un istante inventato la conoscenza... E che cos'è mai l'estensione temporale di una vita umana nel giro di tempo di milioni di anni? Appena uno spostamento della lancetta dei secondi, un breve respiro. Non sussiste alcun motivo perché, per entro all'essente nella sua totalità, si debba porre in primo piano quell'essere chiamato uomo, alla cui specie noi stessi per caso apparteniamo » (46).

Qui sorprende un poco vedere un pensatore della statura di Heidegger porre la questione in termini quantitativi, come se quello che si realizza in uno spazio ed in un tempo piccolo, o minimo, o infinitesimale, non possa, in certi casi, realizzare un salto di qualità su tutto quello che si sia realizzato nell'ambito di uno spazio e di una successione temporale immensamente, astronomicamente più vasti. Si ricordi la « canna pensante » di Pascal: « L'uomo non è che una canna, la più debole della natura; ma è una canna pensante. Non occorre che l'universo intero si armi per schiacciarlo: un vapore, una goccia d'acqua è sufficiente per ucciderlo. Ma, quand'anche l'universo intero lo schiacciasse, l'uomo sarebbe pur sempre più nobile di ciò che l'uccide, perché egli sa di morire e conosce la superiorità che l'universo ha su di lui; l'universo invece non ne sa nulla » (47).

---

(46) Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., pp. 15-16.

(47) B. Pascal, *Pensieri*, 347.

Se l'uomo è spirito, è coscienza, non importa che un tale spirito si incarni su un mero granello di materia: basterà il suo essere spirito a far sì che la più vasta ed immensa estensione di materia e l'intera sua evoluzione attraverso una successione temporale sterminata possa trovarsi superata dall'avvento di quella scintilla di spiritualità, ed a far sì che essa possa dirsi tutta subordinata nei suoi confronti. Essa, materia, starà a quella spiritualità un po' come il corpo all'anima. Nulla, quindi, ci vieterebbe di porre insieme il problema filosofico-religioso dell'uomo, di noi uomini come il problema di un medesimo essere che si pone come un tutto pur nel suo articolarsi in un elemento spirituale ed in un elemento corporeo. In termini religiosi biblici, il corpo è destinato a risorgere incorruttibile come corpo glorioso, perfetto veicolo della vita spirituale più elevata (48) e « la stessa intera creazione anela, in ansiosa attesa, alla manifestazione gloriosa dei figli di Dio » poiché « anch'essa, la creazione, verrà affrancata dalla schiavitù della corruzione per partecipare alla libertà della gloria dei figli di Dio »; e quindi « tutta la creazione fino al momento presente geme e soffre i dolori del parto » (49). Se vogliamo concepire l'intera creazione solidale con l'uomo e se vogliamo concepire l'intero universo come prolungamento del corpo, non solo nel senso per cui di fatto lo è, ma anche nel senso per cui l'uomo è destinato a dominare l'universo così come è destinato a dominare il proprio corpo per spiritualizzare il tutto, per rendere il tutto veicolo di vita spirituale, ebbene, in una visione del genere della nostra destinazione, quale ci viene offerta dalla tradizione biblica, noi davvero finiamo per porci insieme il problema di tutto l'essente, e per porcelo come problema di tutto ciò che esiste e ad un tempo come problema di noi uomini e come problema di ciascuno di noi, di me, come uomo singolo.

Heidegger ritiene che, posta la questione « Perché vi è, in generale, l'essente e non il nulla? » la soluzione offerta dalla Bibbia (« L'ente, in quanto non è Dio stesso, è creato da lui ») nella misura in cui è proposta come una soluzione di fede, è già precostituita allo stesso porsi della domanda ed è incompatibile con la radicalità del domandare filosofico. Per Heidegger « chi si mantiene sul terreno di una tal fede può certo, in qualche modo, seguire il nostro domandare, e anche parteciparvi, ma non può autenticamente interrogare senza cessare di essere un credente con tutte le conseguenze che tale passo comporta » (50). Nelle righe che immediatamente seguono, Heidegger sembra, invero, un po' contraddire l'affermazione che precede quando osserva che « la fede che non si espone costantemente alla possibilità dell'incredulità non è neppure una fede, ma una comodità e una convenzione stipulata con se medesimo di attenersi in futuro al dogma, come a una qualunque tradizione » (51).

(48) Cfr. *1 Cor.*, c. 15.
(49) *Rom.* 8, 19-22.
(50) Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., pp. 18-19.
(51) *Ibidem*, p. 19.

Kierkegaard ci ha detto grandi e forti parole su quel senso di rischio, di angoscia, di solitudine che è inseparabile da ogni autentico atteggiamento di fede: fede che, lungi dall'essere qualcosa che rimane acquisito una volta per tutte, dev'essere riconquistata di continuo, « e ogni generazione ricomincia di nuovo » (52). Se è così, verrebbe meno quella distanza insuperabile, quella inconciliabilità tra fede e filosofia che paiono insinuate da una certa maniera di esprimersi di Heidegger. D'altra parte nemmeno la fede più dogmatica può presumere di identificare le proprie formulazioni con una verità divina, di cui le stesse forme dogmatiche sono sì espressioni, ma estremamente inadeguate — dei balbettamenti, si potrebbe dire — e quindi sempre suscettibili di venir messe in questione, di venire continuamente rielaborate, soprattutto sulla base di un approfondimento della propria vita spirituale, di un quotidiano rivivere quelle verità per riuscire a viverle sempre più profondamente.

Ma qui vorrei chiedermi piuttosto se la domanda metafisica « perché vi è, in generale, l'essente e non il nulla? », per essere veramente radicale, per essere veramente meraviglia di esistere, non di essere così o in altro modo, ma puramente di esistere, di esistere anziché esser nulla, non possa scaturire dal medesimo piano di esperienza interiore dove prende forma quella che si potrebbe chiamare l'« esperienza creaturale »: l'esperire, il percepire che noi siamo creature, esseri creati dal nulla. Il senso di questo noi essere creature è anche, in certo modo, il senso di Dio nostro creatore. Sono esperienze intime, difficilmente comunicabili, subito ed in poche parole, a chi non ne provi di analoghe. Ma ci si ponga nell'attitudine esistenziale che possa renderci possibile lo scaturire in noi, dal profondo, dell'esperienza interiore della « meraviglia ». Questo è già un primo grado di quell'esperienza metafisica che sola può farci cogliere certi problemi al vivo, allorché non ci accontentiamo più di considerare in una maniera intellettualistica, freddamente oggettivante, questioni che sono di natura esistenziale. Sulla base di esperienze interiori simili e di un approfondimento convergente su analoghe realizzazioni, su analoghe intuizioni ed intime persuasioni, potremo forse giungere ad un *idem sentire,* e ad un accordo sull'esistenza di un identico piano di conoscenza spirituale e di un medesimo itinerario della mente, dove si pongono in continuità l'esperienza metafisica della « meraviglia », scaturigine della « domanda metafisica » e l'« esperienza creaturale »: dove noi tutti essenti ci possiamo avvertire nel nostro fondamentale essere creature, dove possiamo avvertire la presenza del Dio creatore come fondamento del nostro essere, dove possiamo, infine, avvertire il compimento perfettivo della creazione come nostra destinazione ultima.

FILIPPO LIVERZIANI

(52) S. Kierkegaard, *Timore e tremore,* Epilogo. Cfr. più in generale l'intera opera.

L'ORIGINE DAVIDICA DI MARIA NELLA TRADIZIONE

I Padri Apostolici

La questione della nascita di Maria non ha smesso di suscitare l'interesse dei cristiani. In Clemente Romano la questione è solo su Gesù ed in un testo abbastanza strano.

« E' da lui (Giacobbe) che hanno in effetti origine tutti i sacerdoti ed i leviti, ministri dell'altare di Dio; da lui viene il Signore Gesù Cristo, secondo la carne; da lui vengono re, principi e capi, secondo Giuda » (1).

La Jaubert nota: « la collocazione curiosa di Gesù tra i discendenti di Giuda e quelli di Levi, giacché i sacerdoti sono nominati per primi » (2).

Secondo questa studiosa: « quando ai capitoli 31 e 32 Clemente svolge il tema delle Benedizioni, dà ad Abramo minor importanza che non a Giacobbe. Contro Paolo, in una visuale propriamente ebraica, celebra le benedizioni che ha avuto Giacobbe, padre delle dodici tribù, ed in modo particolare quelle che accompagnano i sacerdoti ed i leviti da una parte, e la dinastia di Giuda dall'altra. Questi punti di vista hanno un fondamento biblico anche se hanno un particolare sviluppo nel *Libro dei Giubilei* che descrive Giacobbe come il centro della storia e Giuda e Levi come gli eredi dell'alleanza e delle benedizioni, con la priorità di Levi su Giuda (Giub. 31, 12-13). E' proprio nei *Giubilei,* nei *Testamenti dei dodici Patriarchi,* nei testi di Qumran che è riportata la teologia del doppio messianismo secardotale e regale. Negli adattamenti cristiani dei *Testamenti,* questo doppio messianismo termina in Gesù. Ora è visibile che Clemente in 32, 2 fa allusione a questa tesi d'un doppio ascendente di Gesù, della stirpe di Levi e di Giuda. Il rapporto particolare di Gesù con la tribù di Levi e quella di Giuda è spiegabile solo in funzione di tali concezioni » (3).

Non ci pare in realtà, che Clemente si ponga sulla falsariga d'un doppio messianismo; al contrario, mette in chiaro la straordinarietà di Gesù che non appartiene né al sacerdozio levitico né al lignaggio politico della tribù di Giuda. Il pensiero di questo Padre non deriva da testi ete-

---

(1) Clemente Romano, Lettera ai Corinti, S.C. N° 167, XXXII 2, p. 151.

(2) Ibid., n. 9.

(3) Ibid., introduzione, p. 48.

rodossi, ma al contrario dalla corrente paolina. Di fatti, poco dopo il passo citato, Clemente esalta il sacerdozio di Cristo in un brano che è molto vicino alla lettera agli Ebrei (4).

Il pensiero di Clemente non ci pare dunque andare « contro Paolo », ma esprimere maldestramente il fatto che Cristo è estraneo sia al sacerdozio levitico sia alla corrente nazionalista. Ad ogni modo, in questo testo, Clemente afferma solo che Gesù discende da Giacobbe senza determinare i suoi legami né con la tribù di Levi né con quella di Giuda; mette anzi in chiaro una distinzione propriamente cristiana. Il Cristo è « altro ».

All'inizio del secondo secolo Ignazio di Antiochia è molto preciso in ciò che riguarda la nascita del Cristo.

« Poiché Gesù Cristo, nostro Dio, è stato portato in seno da Maria, secondo la provvidenza divina, (nato) dalla stirpe di Davide e dallo Spirito Santo » (5). La teologia di Ignazio è più sviluppata di quella di Clemente, particolarmente per quel che riguarda l'« economia » divina che ne è il fulcro. Per la prima volta, dopo Paolo, Ignazio afferma la doppia natura del Cristo, ed è proprio questo il senso del passo sopracitato. A più riprese insiste sull'appartenenza di Gesù alla razza davidica, nell'ottica della dualità delle nature.

« Voi vi riunite in una stessa fede ed in Gesù Cristo della stirpe di Davide secondo la carne (Rom. 1, 3) figlio dell'uomo e figlio di Dio » (6).

Con Paolo, Ignazio fa dell'ascendente davidico di Gesù un articolo di professione di fede. Lo stesso accade in altri due testi.

« Siate sordi quando vi si parla di cose diverse da Gesù Cristo, della stirpe di Davide, (figlio) di Maria, che veramente è nato, ha mangiato ed ha bevuto, che è stato realmente perseguitato da Ponzio Pilato, che è stato crocifisso, che è morto ... che è anche realmente risorto dai morti » (7).

« Voi siete ... fermamente convinti a proposito di nostro Signore che è veramente della razza di Davide secondo la carne, figlio di Dio secondo la volontà e la potenza di Dio, veramente nato da una vergine » (8).

Quest'ultimo passo è ancora più importante poiché Ignazio vi afferma chiaramente la verginità di Maria. Inoltre Ignazio combatte il docetismo, eresia che lo sospinge a calcare di più sull'umanità di Gesù. Questi testi ci paiono provare che Ignazio era convinto dell'appartenenza di Maria alla stirpe di Davide, poiché è da lei che Gesù ha la sua natura umana. Lo sviluppo del suo pensiero ci pare sulla linea di quello paolino, ma

(4) Clemente Romano, Ai Corinti, XXXVI.

(5) Ignazio di Antiochia, Lettera agli Efesini, XVIII, 2, S.C. 10, p. 87.

(6) Ibid., XX, 2, p. 90.

(7) Ignazio di Antiochia, Lettera ai Tralli, IX, 1, p. 119.

(8) Ignazio di Antiochia, Lettera agli Smirnesi, I, 1.

ancor più esplicito. Ora all'inizio del II secolo, era abbastanza facile avere informazioni sulla persona del Signore, specie in Oriente; Ignazio non mette in dubbio l'autenticità dell'ascendente davidico di Gesù, senza fare il minimo accenno a Giuseppe, di cui non si preoccupa (9). Allo stesso modo anche Giustino afferma l'origine davidica di Gesù riferendosi alla Vergine.

« Questa stella luminosa che si alzò, questo fiore che è cresciuto dalla radice di Jesse è il Cristo. Nacque per virtù divina, da una vergine, della stirpe di Giacobbe, padre di Giuda, che come abbiamo visto fu il capostipite degli Ebrei. Anche Jesse fu secondo gli oracoli un antenato di Cristo, egli stesso figlio di Giacobbe e di Giuda » (10).

E' grazie alla Vergine che Gesù è calato nella discendenza davidica. Altri quattro testi di Giustino confermano questo asserto. Ricordando che i precetti della vecchia legge erano provvisori,

« è necessario che scompaiano in colui che è nato da una vergine della razza di Abramo, della tribù di Giuda e di Davide, il Cristo figlio di Dio? » (11).

Vi è poi un lungo sviluppo sulla nascita verginale che appoggia questa affermazione. Ci pare caratteristico che Giustino insista sull'origine davidica di Maria, nel *Dialogo* con *Trifone;* in effetti, anche se questo dialogo non pare autentico, vi è incontestabilmente il riflesso delle discussioni esegetiche dei primi cristiani con gli ebrei (12). Ora il carattere davidico del Cristo tramite Maria è uno degli argomenti di Giustino. Come avrebbe potuto utilizzarlo se avesse temuto che la sua affermazione avrebbe potuto esser messa in causa? Dopo il lasso di un secolo, sarebbe stato facile informarsi su Maria.

Altri tre testi del dialogo con Trifone hanno lo stesso senso:
« (egli è nato) dalla vergine della stirpe di Davide » (13).

« Colui che era "prima di Lucifero" e "della luna", che ha acconsentito a farsi carne e a nascere dalla Vergine della razza di Davide » (14).

---

(9) L'autenticità delle lettere di Ignazio è stata messa in dubbio da R. Weigenborg, *Les lettres d'Ignace d'Antioche, étude de critique littéraire et théologique,* Leyde, 1969. Questo esegeta pensa che queste lettere debbano datarsi al IV secolo. Le sue argomentazioni non hanno però nulla di convincente. Cfr. la recensione apparsa in *The Journal of Theological Studies,* aprile 1971, vol. 22, 1 pp. 227-229.

(10) Giustino, Prima Apologia, XXXII, 13 P G VI, 380.

(11) Dialogo con Trifone, XLIII, 1. Trad. G. Archambault, *Textes et documentes pour l'étude historique du christianisme,* p. 191.

(12) Si sa che è realmente esistito un rabbino di nome Trifone o Tarfone all'epoca di Giustino. Il dialogo si è svolto probabilmente ad Efeso.

(13) Dialogo con Trifone, XLIII, 30, op. cit., p. 191.

(14) Ibid. XLV, 4 p. 201.

« La Vergine era della razza di Davide, di Giacobbe, d'Isacco, di Abramo » (15).

Notiamo che il secondo testo afferma con Paolo la doppia natura. Infine, ricordando ciò che Giustino stesso definisce come « economia » divina si ricollega alla Vergine.

« Notate come egli faccia le stesse promesse ad Isacco e a Giacobbe ... ».

Dopo aver evocato la benedizione di questi patriarchi aggiunge:

« (Dio) non ha più parlato così né ad Esaù, né a Ruben, né ad alcun altro ma a quelli soli da cui il Cristo doveva nascere secondo l'Economia realizzata dalla vergine Maria » (16).

Ritroviamo allora in Giustino la stessa insistenza che c'è in Paolo ed in Ignazio Antiocheno nel difendere l'origine davidica di Maria riferendosi da una parte alla dualità delle nature del Cristo, dall'altra al compimento delle promesse dell'Antico Testamento. Si tratta di un punto importante. Orbene Giustino era originario della Palestina e poteva direttamente informarsi sulle origini di Gesù. Ci si è posti il problema se sia stato o no tributario del *Protovangelo di Giacomo.* Di fatto quest'ultimo scritto, come avremo modo di vedere, segna una svolta per la questione mariologica. Ad ogni modo, la sobrietà di Giustino, la portata profondamente teologica delle sue affermazioni ci spinge a pensare che egli non ricavi dal *Protovangelo* l'asserto dell'origine davidica di Maria, ma piuttosto da una tradizione orale che egli stesso ha potuto verificare (17).

Riassumendo, senza contare gli apporti degli Apocrifi del Nuovo Testamento, Ignazio di Antiochia e san Giustino ci paiono i testi di una

---

(15) Ibid. C. 3. p. 123.

(16) Ibid. CXX, 1 p. 215.

(17) Giustino riferisce nel Dialogo con Trifone, LXXVIII, che Gesù è nato in una grotta. Vi è certo l'influenza del Protovangelo. Ma ancora da questo punto di vista, Giustino ha potuto informarsi sul posto. Il suo racconto della nascita di Gesù è del tutto diverso dal Protovangelo e colpisce per la sua concisione. Forse Giustino aveva questo episodio dalla tradizione. Cfr. E. Amann, *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins,* Parigi 1910, introduzione, pp. 56 e 100. Nel *Dictionnaire de théologie catholique,* G. Bardy nota che gli avvicinamenti con il Protovangelo non sono decisivi (Art. Justin, col. 2249).

Ci pare strabiliante che P. Prigent non abbia tenuto conto dell'affermazione di Giustino sull'ascendente davidico di Gesù nel suo capitolo su « La présentation de l'Evangil à partir de l'A. T. durant les deux premiers siècles chrétiens. Essai littéraire et historique sur la tradition du Kerygma missionaire de l'Eglise primitive ». (Prigent, *Les Testimonia dans le christianisme primitif.* L'Epître de Barnabé, I-XVI, Etudes bibliques, Paris 1961 p. 183). Prigent cita Ireneo, Giustino, ma senza rilevare questo punto particolare. Egli suppone che l'avvicinamento delle citazioni dell'A.T. in Ireneo e Giustino, come nella Lettera di Barnaba, provengano dall'utilizzazione di « *Testimonia* ». Orbene i testi citati della Scrittura si riferiscono ad Isaia.

autentica espressione della tradizione che fa di Maria una discendente di Davide.

Clemente Romano è più discreto, ma era alquanto decentrato per avere delle informazioni precise sul problema che secondo lui rivestiva un'importanza molto secondaria, cosa che non avviene per Ignazio e Giustino che lottano contro il docetismo ed hanno un pensiero teologico più elaborato.

Gli apocrifi del Nuovo Testamento

La discrezione stessa della Scrittura a riguardo della nascita di Gesù e della vita della Santa Vergine è fonte di molteplici racconti.

Se non si può dare agli scritti apocrifi un valore propriamente storico, è comunque il caso di notare che è proprio tramite uno di questi, il *Protovangelo di Giacomo,* che ci sono pervenute un buon numero di notizie sulla Vergine. Ora il testo originario del *Protovangelo,* chiamato agli inizi *« Libro di Giacomo »,* deve essere collocato nel II secolo. Non è certo opera di un giudeo-cristiano, come hanno affermato taluni critici (18): testimonia una ignoranza reale degli usi ebraici. E' opera di un cristiano ellenista che voleva esaltare la Santa Vergine.

E' il primo testimone della mariologia che non ha però saputo evitare lo scoglio della mariolatria. Così occorre una buona dose di prudenza per utilizzare i suoi dati. L'autore ci è ignoto; pare sia di origine orientale; l'attuale testo è dovuto con molta probabilità a rimaneggiamenti di un'opera iniziale attribuita a Giacomo il Minore. I problemi che questo scritto ci pone ci costringono a metterne in dubbio il valore storico. E' comunque certo che si tratta di opera orientale (19), e pure che ha una origine molto antica; in tali condizioni non è più possibile negargli ogni valore storico. D'altro canto, è certo che abbia avuto una grande importanza nella Chiesa primitiva, e che nessun altro scrittore che abbia avuto, contrariamente all'autore del *Protovangelo,* un reale scrupolo storico, abbia messo in causa certe informazioni precise, quali i nomi dei genitori di Maria, cosa che sarebbe accaduta se si fosse trattato di reali inesattezze. Epifanio, Origene, Gerolamo si sono conformati su questo punto ai dati del *Protovangelo* ed i nomi di Gioacchino ed Anna sono stati conservati sia dalla tradizione orientale che occidentale. In queste condizioni ci pare difficile ammettere che non vi sia una precisione con-

(18) Cfr. Policarpo di Smirne, Lettera ai Filippesi, VII, 1, S.C. 10. « Chiunque in effetti non confessa che Gesù Cristo è venuto nella carne è un anticristo ». Policarpo non fa altra allusione alla nascita di Gesù.

(19) Protovangelo di Giacomo, X, 1. Amann pp. 219-220.

forme alla verità. Ora il *Protovangelo* afferma con forza l'ascendente davidico di Maria.

«Or ecco, ebbe luogo un consiglio dei sacerdoti; dicevano: "facciamo un velo per il tempio del Signore". Ed il sommo sacerdote disse: "convocatemi le vergini senza macchia della casa di Davide". Ed i servi partirono e cercarono e trovarono sette vergini. Ed il sommo sacerdote si ricordò della giovane Maria: era (anch'essa) della tribù di Davide e senza macchia davanti a Dio ». E' certo che questo passo non ha alcuna struttura storica. Ma se l'episodio della scelta di Maria per tessere un velo liturgico non può essere altro che una pura finzione, non si vede il motivo per cui l'autore del *Protovangelo* avrebbe inserito qui l'origine di Maria se questa non fosse stata un fatto noto. In effetti se l'autore fosse stato mosso dal desiderio di far riscontrare l'origine regale della Vergine, non avrebbe ugualmente insistito come lo fa per molti altri episodi marginali, quali ad esempio la presentazione al Tempio. La sobrietà stessa del suo enunciato a questo riguardo induce a pensare alla sua autenticità, tanto più, come s'è visto, che prima della diffusione del *Protovangelo* esisteva già una tradizione al riguardo. E' possibile che questa affermazione del *Protovangelo* abbia indotto gli esegeti alla prudenza. Comunque contrariamente a molte altre asserzioni di questo testo, l'ascendente davidico di Maria sarà ripreso da scrittori posteriori, anche da quelli che in modo particolare si sono levati contro i pericoli degli apocrifi. Sarà però difficile in seguito determinare che questa affermazione derivi dal *Protovangelo* o no. Pensiamo piuttosto che questo testo è, anch'esso, l'eco di una tradizione che nella Chiesa primitiva non è mai stata contestata. In effetti troviamo la stessa affermazione in due altri apocrifi, in particolare negli *Atti di Paolo*, probabilmente coevi del *Protovangelo*, e che non paiono avere con quest'ultimo alcun legame di dipendenza.

« Vi ho insegnato sin dagli inizi come io abbia ricevuto dai nostri predecessori, i santi Apostoli, che sono sempre stati con Nostro Signore Gesù Cristo, la dottrina che Gesù Cristo è nato da Maria, della stirpe di Davide ».

La stessa affermazione si ritrova nella *« Storia di Giuseppe il carpentiere »* che conosciamo da una redazione copta e da una araba. Questo scritto però è del IV secolo ed ha subito probabilmente l'influenza del *Protovangelo*. Vi si legge:

« Come (Maria) era sul punto di partorire (a Betlemme), egli (Giuseppe) aveva dato il suo nome allo scriba, cioè: "Giuseppe, figlio di Davide, con Maria, sua sposa, e Gesù suo figlio, nati dalla tribù di Giuda" ».

La redazione araba è ancor più precisa:

« Scrisse il suo nome nel registro cioè "Giuseppe, figlio di Davide, (e) Maria sua fidanzata che sono della tribù di Giuda" ».

Non è certo questione di dare a questi testi un valore storico, poiché

troppo tardivi. Attestano comunque l'unanimità di una tradizione che è costante dall'origine della Chiesa. A saper nostro, nessun altro passo che riguardi l'origine di Maria si trova negli apocrifi del Nuovo Testamento.

I Padri della Chiesa

L'origine davidica di Maria è pertanto chiaramente attestata dai Padri Apostolici. Se ne trova pure traccia in un'iscrizione molto antica:

> Colui che è immortale ha molto sofferto per noi.
> Aiutaci o Figlio di Dio nato da Maria!
> Gesù Cristo, aiutaci, o figlio nato da Maria!
> Della stirpe di Davide, virgulto celeste,
> aiutaci o figlio, nato da Maria ... (20).

Ugualmente Ireneo (21), Tertulliano (22), Origene.

La testimonianza di Origene è sulla stessa linea, ma vi aggiunge una nota più precisa: poiché Giuseppe non è il padre di Gesù, non è da lui che il Cristo riceve il titolo davidico (23). Se si presta fede ad Origene il testo di Luca avrebbe subito una deformazione. Infatti si ritrova in una Omelia su Luca il seguente testo:

« l'indirizzo dell'Angelo non segue l'ordine normale. "L'Angelo fu inviato presso una Vergine della casa di Davide ed il nome della Vergine è Maria, promessa ad un uomo di nome Giuseppe". L'Angelo non fu inviato da Giuseppe poiché Giuseppe non aveva in alcun modo parte alla nascita del Signore » (24).

Un recente commentatore annota:

« ciò che va spiegato è che l'Angelo non si indirizza ad un uomo, ma ad una giovane donna. Questo mutamento ha un significato » (25).

Ma ci si può chiedere se Origene non faccia piuttosto allusione al testo corrente di Luca, in cui l'inciso « della casa di Davide » si applica a Giuseppe e non a Maria. Difatti si trova in uno scolio a Luca attribuito ad Origene la seguente spiegazione:

« l'hyperbaton, o scivolamento di parola, è il seguente: "un Angelo fu

---

(20) Preghiera litanica a Cristo, citata da Amann in *Prières des premiers chrétiens*, coll. Le livre de poche chrétien, Parigi 1962, p. 147.

(21) Ireneo, Adv. Haereses, III, 8, 4; III, 21, 5.

(22) Tertulliano, Adv. Marc., III, 12, 13, 14; P. L. II, 137 ss.; V. 8; De Carne Christi, 21-22, P L II, 831-834.

(23) Origene, Contro Celso, II, 32, S.C. p. 365.

(24) Origene, Omelie su Luca, VI, 3-4; trad. Crouzel, Fourmier, Périchon, p. 473.

(25) Ibid. p. 472, n. 2.

inviato ad una vergine della casa di Davide, e il nome della vergine era Maria » (26).

Così dunque si trova in un testo di Origene ed in un altro testo che gli è stato attribuito, una spiegazione originale. E' evidente che quest'argomento non saprebbe essere decisivo. E' comunque interessante segnalarlo: Origene, che è il primo ad aver affermato la verginità perpetua di Maria (specie contro Tertulliano), e che è anche il primo Padre della Chiesa ad aver avuto conoscenza dell'ebraico e del pensiero giudaico, è giunto sino a pensare che l'origine davidica della Vergine era affermata dalla stessa Scrittura. Senza essere decisiva questa opinione di Origene testimonia la forza della sua convinzione sull'origine di Maria.

Eusebio di Cesarea

Eusebio è il primo storico cristiano. La sua testimonianza ha pertanto un valore particolare, tanto più che egli dà un grande peso alla nascita di Gesù; egli afferma che quest'ultimo « non era della tribù dei sacerdoti » (27).

Facendo riferimento all'inizio del Vangelo di Matteo, Eusebio dichiara: « giacché la genealogia di Giuseppe è siffatta, Maria appare anch'essa virtualmente essere della stessa tribù, poiché secondo la legge di Mosè, non era permesso sposarsi al di fuori della propria tribù » (28).

Eusebio ricava questa tradizione da Egesippo e da Giuliano l'Africano. Riporta un passo di Egesippo per cui: « lo stesso Domiziano ordinò di sopprimere i discendenti di Davide. Un'antica tradizione riporta che alcuni eretici denunciarono i discendenti di Giuda, fratello del Signore secondo la carne, in quanto della razza di Davide e come appartenente al parentado di Gesù stesso » (29).

Egesippo è stato in contatto con dei parenti stessi del Signore (30).

Eusebio non ci riporta nulla di Maria, ma la sua conoscenza dei ricordi di Egesippo non altera nulla nella sua credenza nell'origine davidica della stessa. Nelle *« Questioni a Stefano sul Vangelo »* Eusebio riprende l'argomento per cui Maria era della stessa tribù di Giuseppe (31). Aggiunge: « Se si dice che Elisabetta era (la) parente (di Maria), poiché una è della

(26) Origene, Scholia in Lucam, P G XVII, 319 (Su Luca I, 27).

(27) Eusebio, H. E., I, 3, 18, trad. Bardy, S.C. pp. 15-17.

(28) Ibid. I, 7, 17 p. 29.

(29) Ibid. I, 3, 19 p. 22.

(30) Ibid. n. 9 p. 27.

(31) Eusebio, Questioni a Stefano sul Vangelo, P G. XXII, 888-889.

tribù di Giuda e l'altra di Levi, non stupirti: la nazione degli Ebrei ha un'unica origine così che tutte le tribù sono tra loro imparentate » (32).

Eusebio capisce dunque che Maria era parente lontana di Elisabetta. Questa indicazione non ha altro valore se non quello di indicarci il senso che Eusebio, scrittore greco del IV secolo, dava al termine *syggenés:* parente, parente lontano. Non presta alcuna importanza alla parentela levitica di Maria: ciò che per lui ha valore è l'appartenenza alla tribù di Davide.

Ippolito di Roma

Con Ippolito troviamo lo sforzo di conciliare la fede tradizionale del messia davidico con la credenza, derivata dal Testamento dei dodici Patriarchi, in un messia di origine levitica.

« Nel suo Commento sulle benedizioni di Isacco, Giacobbe e Mosè, Ippolito di Roma (scripsit 200-235), lungi dallo sminuire la figura del Messia nato da Giuda, la connota con lineamenti più decisi, ma concomitanti, in seguito ad una confusione che avrebbe avuto luogo tra le tribù di Giuda e Levi, ed ammette un'origine levitica del Messia. Chiaramente utilizza per la sua esegesi questa fonte ebraica » (33).

In effetti da un lato Ippolito afferma l'ascendente davidico di Gesù per tramite della Vergine: « Cucciolo di leone è Giuda. "Con un balzo figlio mio, sei salito ...". Ha detto ... (questo) per mostrare la generazione del Cristo secondo la carne, il quale, incarnato, concepito dallo Spirito Santo nel seno della Vergine, è cresciuto in lei ... Quando dunque dice: "cucciolo di leone" vuol significare la sua generazione secondo lo spirito (grazie alla quale) egli procede da Dio, lo ha reso così come Re nato da Re. Non ha nemmeno taciuto la sua generazione secondo la carne, e dice: "con un balzo figlio mio sei salito". Isaia in effetti dice: "un virgulto uscirà dalle radici di Jesse e ne nascerà un fiore". Le radici di Jesse erano le origini dei Patriarchi, così come la radice piantata nella terra ed il virgulto uscitone, visibilmente apparso, era Maria, in quanto era della casa e della famiglia di Davide » (34).

Ma Ippolito aggiunge al ramo davidico anche quello levitico del Cristo. Secondo questo Padre Maria sarebbe contemporaneamente discendente

(32) Attribuita a Gregorio Nisseno, Omelia del giorno della Natività, P. G. XLVI, 1140; Omelia I sull'Annunciazione, P G X, 1154.

(33) L. Mariès, Le Messie issu de Lévi chez Hippolyte de Rome, in Mélanges Lebreton, t. I, Recherches de sciences religieuses, Parigi 1952, p. 382.

(34) Ippolito, Sulle benedizioni di Isacco, Giacobbe e Mosé, P O t. XXVII p. 77. L'ascendente davidico di Cristo è anche affermato in De Christo et Antichristo, VII e IX, P G 10, col. 734 e 735.

delle due tribù. Il suo legame con Elisabetta non metterebbe dunque in causa il suo ascendente davidico.

« Poiché infatti Davide doveva nascere dalla tribù di Giuda ed il Cristo, in quanto uomo, da Davide (il profeta) già conoscendo gli avvenimenti futuri nel loro senso spirituale, ha benedetto Davide, discendente di Giuda ed il Cristo che, per la carne, doveva nascere da Davide; così che da Dio ricevette non solo la benedizione secondo lo spirito, ma anche secondo la carne... Ma, chiederai perché allora perché non abbia similmente benedetto Levi. Poiché noi troviamo che è anche nato dalla tribù di Levi, il Cristo che è sacerdote del Padre, in seguito al mescolamento che vi fu tra le due tribù, affinché da questa confusione si mostrasse che il Figlio di Dio è Re e Sacerdote » (35).

In un altro passo Ippolito enuncia un simile asserto (36).

L'influenza del Testamento dei dodici Patriarchi sul pensiero di Ippolito è ammessa (37). Pare dunque che Ippolito abbia voluto segnalare che il carattere messianico di Gesù derivava da questo suo doppio ascendente. Senza dubbio influenzato dalla tradizione ebraica, Ippolito insiste sul carattere sacerdotale del Messia, carattere che gli deriva dal discendere da Levi. E' utile notare come Ippolito paia non conoscere la Lettera agli Ebrei. Ad ogni modo, non ne tiene conto. Per la prima volta nasce in un autore cristiano l'idea di un Gesù levita. Ma, per Ippolito, questo carattere accompagna la componente davidica, senza negarla.

Epifanio

Lo stesso pensiero si riscontra in Epifanio. Pare che quest'ultimo abbia avuto un reale scrupolo « scientifico », come diremmo oggi.

Quando le conosce, cita le fonti. Grazie a lui ci sono note un gran numero di informazioni e testi che egli raccolse con grande zelo. In particolare, Epifanio ha mostrato un interesse particolare per la famiglia del Signore. Afferma che i « fratelli del Signore » sono i figli di un primo matrimonio di Giuseppe. Da questo si mostra la sua dipendenza dal *Protovangelo di Giacomo,* oppure deriva da altri queste notizie? Non ci è dato di saperlo. In ogni caso, egli ha indirizzato le sue ricerche nel senso del *Protovangelo di Giacomo* che avrebbe ben potuto invalidare.

Epifanio afferma con forza e dettagli l'origine davidica di Maria ed

(35) Ippolito, op. cit., P O t. XXVII p. 73 (su Giuda).

(36) Ibid. p. 53 (i dodici figli di Giacobbe).

(37) Cfr. Mariès, art. cit.; J. Daniélou, Théologie du judéo-christianisme Parigi, 1958 t. I, p. 243.

insiste su ciò in un modo particolare (38). L'importanza dell'origine davidica era tale che Epifanio ha pensato che da questa avrebbe potuto derivare il primo nome dei fedeli: Iesseni. Epifanio si rifà a Filone in modo tale che pare che i suoi Iesseni non siano altro che gli Esseni di Filone (39). Infine Epifanio insiste sul fatto che il Cristo unisce nella sua persona la dignità regale e quella sacerdotale. Riprende quest'idea in un altro passo più esplicito.

« In effetti Maria si trovava in due modi imparentata con Elisabetta, poiché queste due sole tribù si alleavano l'una all'altra, la regale alla sacerdotale e la sacerdotale alla regale: è così che nell'Esodo, Naasson capo della tribù di Giuda prende in sposa Elisabetta primonata di Aronne. Per questo numerose eresie misconoscono la genealogia carnale del Salvatore: a causa del loro imbarazzo si rifiutano di credervi e si mostrano contraddittori della verità dicendo: "come colei che è della tribù di Davide e di Giuda può essere parente di Elisabetta che discende da Levi?" » (40).

Sappiamo così da Epifanio come il problema dell'origine della Vergine esistesse già ai suoi tempi: egli però non mette in dubbio l'ascendente davidico della Vergine e taccia di eretico chi lo facesse. Ora, ciò che deve essere notato è che Epifanio non cita la sua fonte, contrariamente al suo uso. Parrebbe dunque che si trattasse di un fatto notorio ed accettato senza ombra di contestazione. In tutta la tradizione non si trova alcun altro nome che indichi i parenti di Maria. Inoltre parrebbe che nessuna eresia, malgrado il gran numero di quelle catalogate da Epifanio, (anche tra quelle che negavano la verginità di Maria) abbia attribuito al solo Giuseppe l'origine davidica del Salvatore. Per rivincita, mette l'accento, ancor più di Ippolito sul legame di Gesù con la tribù di Levi, la tribù sacerdotale.

E' allora ben curioso constatare che Epifanio, che fa di Giacomo il minore il figlio delle prime nozze di Giuseppe, insista così sulla sua origine sacerdotale. Parrebbe che, per lui, Maria e Giuseppe abbiano il sangue delle due tribù. Comunque Epifanio fa di Giacomo un Sommo Sacerdote, abilitato ad entrare nel Santo dei Santi (41). Questo fatto sembra poco veridico. Ciò che è certo è che Epifanio vuol mostrare lo stretto legame tra sacerdozio cristiano e sacerdozio levitico; ne sottolinea la continuità. Come Ippolito, sembra ignorare la lettera agli Ebrei. Con lui sottolinea l'origine levitica di Maria per aumentare la sua dignità e quella del figlio: abbiamo qui la prima traccia del desiderio di magnificare la personalità di Maria. E' questo desiderio che inciterà i cristiani ad insistere sul suo

(38) Epifanio, Panarion, II, 78, 7; P G XLII, 709; cfr. ibid. II, 2, 46; P G XLII, 57.

(39) Ibid., Eresia 29, P G XLI, col. 389-397. Ed. critica di K. Holl, t. II pp. 321-325).

(40) Ibid. Eresia 78, P G XLII, 720. Cfr. ibid. Eresia 51, P G XLI, 897.

(41) Ibid. col. 721 e P G XLI, 393-396.

carattere levita: tramite Maria Gesù appartiene alle due tribù che davano ad Israele i suoi re ed i suoi sacerdoti.

Ugualmente si trova questa affermazione molto netta dell'appartenenza di Maria alla tribù di Giuda nello pseudo-Epifanio (42).

S. Giovanni Crisostomo

In Crisostomo si ritrova la stessa tradizione. Per lui, la genealogia riportata da Matteo è anche quella della Vergine.

« Non era uso ebraico indicare la genealogia femminile » (43).

Tradizione siriaca

Se nella tradizione greca si ritrova l'affermazione incessante dell'origine davidica di Maria, è da tener presente come lo stesso asserto si ritrovi nei Padri siri, ed in un modo molto netto (44). Per loro la Scrittura afferma l'origine davidica di Maria.

Tradizione latina

I Padri latini posteriori a Tertulliano ed a Ippolito, affermano l'origine regale di Maria in un modo molto meno preciso che non i Padri greci. Per Ilario, IV secolo, Giuseppe e Maria appartengono alla medesima tribù (45).

Ambrogio segue piuttosto Ippolito: Maria unisce l'origine regale alla sacerdotale, quasi che questa doppia dignità ne aumentasse la gloria (46). Pare che l'accento posto sull'origine levitica si sia sviluppato dal fatto della rottura della Chiesa con la tradizione ebraica da cui emanava, ed anche dall'influenza sempre maggiore data alla Vergine: l'importanza dell'ascendente levitico va di pari passo con lo sviluppo della teologia mariana. Il Cristo è così riunito all'antico sacerdozio, idea contraria alla lettera agli Ebrei.

Contrariamente ad Ambrogio non si trova in Gerolamo allusione al-

(42) Pseudo-Epifane, Homilia V in laudes sanctae Mariae deiparae, P G LXIII, 487.

(43) Giovanni Crisostomo, Omelia II su Matteo, P G. LVII, 27.

(44) Cfr. Afraate, Demonstratio XXIII, De acino benedicto, 20-21; Efrem, Commento del Vangelo concordato o Diatessaron, I, 25-26. Inno della Natività, II, 15 e 16.

(45) Ilario, Commento a Matteo, I, P L IX, 918, De Trinitate, P L IX, 355.

(46) Ambrogio, De benedictionibus patriarcharum, I, 3, 14, 16 e 19; P L XIV, 678 e 680.

cuna all'origine levitica di Maria: ha valore solo l'ascendente davidico. Lo spiega con la tradizione: Giuseppe e Maria erano della stessa tribù. Matteo dà la genealogia di Gesù « per mostrare anche quella di Maria » (47).

Va notato che Gerolamo ha vissuto a lungo in Palestina, che conosceva bene la religione ebraica e che non ha messo in dubbio l'origine regale di Gesù e di Maria. Un apocrifo che gli è stato attribuito, il *« Vangelo della nascita di Maria »* è ispirato al *Protovangelo di Giacomo.*

Anche Agostino afferma l'origine davidica di Maria e con una chiarezza speciale. In effetti Agostino tocca il problema nella sua discussione contro il manicheo Fausto. Costui, secondo Agostino, negava che il Cristo discendesse, secondo la carne da Davide, poiché non era figlio di Giuseppe.

Agostino insiste sull'origine davidica di Gesù. « Il Figlio di Dio è dunque il Signore di Davide secondo la divinità e figlio di Davide, del seme di Davide, secondo la carne » (48).

Agostino riprende Paolo per il problema della doppia natura del Cristo e a lui si riferisce in modo esplicito: « poiché se questa credenza non avesse importanza per noi, lo stesso Apostolo non la raccomanderebbe così vivamente a Timoteo: "ricordati che Gesù Cristo, del seme di Davide, è risorto dai morti, secondo il mio Vangelo" (2 Tim. 2, 8) » (49).

Agostino mostra poi a lungo che non sarebbe possibile per Matteo tener conto di Gesù figlio di Davide, ed evocare la concezione verginale, senza che Maria sia della stirpe di Davide.

« Cosa deve credere chi vuol attenersi al santo Vangelo e non alla favola degli eretici se non che Maria non ha potuto non essere della stirpe di Davide ... » (50).

Agostino lega quest'affermazione alla fede stessa. « Noi crediamo che anche Maria era della stirpe di Davide, poiché crediamo alle Scritture, che dicono al tempo stesso che Cristo era della famiglia di Davide secondo la carne (Rom. 1, 3 e 2 Tim. 2, 8) e che è nato da Maria che rimase vergine, e quindi senza concorso d'uomo (Mt. 1, 18 e Lc. 1, 27). E' per questo che chiunque dice che Maria non appartiene alla stirpe di Davide si oppone manifestamente all'autorità delle Scritture; egli stesso deve provare che Maria non appartiene alla razza di Davide, e non per l'apporto di un qualche scritto, ma per mezzo degli scritti che appartengono alla Chiesa, quelli canonici e cattolici » (51).

---

(47) Gerolamo, De perpetua virginitate beatae Mariae contra Helvidium, 4, P L XXIII, 187. Cfr. Commento a Matteo, I, 20; P L XXVI, 25.

(48) Agostino, Contra Faustum, XXIII, 7; P L XLII 470.

(49) Ibid.

(50) Ibid. XXIII, 8; P L XLII, 471.

(51) Ibid. XXIII, 9; P L XLII, 471.

Fausto pretendeva che Maria fosse della tribù di Levi poiché suo padre Gioacchino sarebbe stato sacerdote. Si appoggiava su un apocrifo ma non sul Protovangelo di Giacomo. Agostino contesta energicamente questa tesi ed aggiunge che se anche non fosse così questo non proverebbe che Gioacchino non fosse della tribù di Davide, poiché in ogni caso vi sarebbe stata, nella famiglia di Gesù, un'alleanza tra le due tribù.

Per Agostino il Vangelo affermava che Gesù è figlio di Davide secondo la carne ed è nato da una vergine, ed è evidente da ciò stesso che l'ascendente davidico di Maria si ricava dal Vangelo (52). Questa argomentazione conserva tutta la sua forza. Se è oggetto di fede l'origine davidica di Maria, questo non significa che non potesse essere imparentata con la tribù sacerdotale, cosa che per Agostino non è senza valore. In questo segue Ambrogio ed Ippolito. In un altro testo, dopo aver riaffermato questo, aggiunge: « dobbiamo tenere per certo che la carne del Cristo viene dalle due tribù, la regale e la sacerdotale, che rappresentavano l'unzione mistica del popolo ebreo, vale a dire l'unzione da cui ha nome lo stesso Cristo, e che già da tempo lo raffigurava con un senso evidente » (53).

Però, contrariamente ad Ambrogio, non insiste sull'origine sacerdotale di Gesù: « Matteo stabilisce la discendenza del ramo regale e Luca quella del ramo sacerdotale, per mostrare che Nostro Signore Gesù Cristo nostro re e sacerdote, doveva discendere dalla tribù sacerdotale senza appartenervi, cioè senza essere levita, poiché apparteneva a Giuda, la tribù di Davide, di cui nessun componente era addetto al servizio dell'altare... era dunque necessario che il Cristo che doveva abolire i sacrifici offerti dal sacerdozio levitico seguendo l'ordine di Aronne, non appartenesse a Levi, perché fosse ben chiaro che l'abolizione del peccato non veniva da questa tribù né da questo sacerdozio » (54).

Agostino si riferisce alla lettera agli Ebrei ed al Salmo 109 per rammentare che il sacerdozio di Cristo è « secondo l'ordine di Melchisedek », vale a dire diverso da quello levitico.

L'origine davidica di Maria non ha dunque implicazioni teologiche molto più importanti di quanto non apparisse a prima vista; implica il legale tra i due Testamenti, il rapporto tra il sacerdozio antico ed il nuovo ed un aspetto fondamentale della teologia dell'Incarnazione.

La tradizione dopo il V secolo

E' per questo che i Padri della Chiesa hanno insistito sull'origine

(52) Ibid. 9-10; P L LXII, 471-472.

(53) Agostino, De consensu Evangelistarum, II, 2, 4; P L XXXIV, 1072.

(54) Agostino, De diversis quaestionibus, P L LXI, 2, 50. Cfr. Fragmentum sermonis de kal. jan., P L XXXIX, 1734-1735.

davidica di Maria. Agostino ne ha mostrato la portata. Dopo lui, il problema parrà assodato sino in epoca moderna. La sola differenza che si riscontra nei Padri, è che gli uni mettono l'accento unicamente sull'appartenenza di Maria alla tribù di Giuda, (55), mentre altri mettono in luce la sua doppia origine, regale e sacerdotale, per darle maggior gloria (56).

San Tomaso d'Aquino

Tomaso d'Aquino si è preoccupato direttamente del problema dell'origine carnale del Cristo. Vi ha consacrato una quaestio della *Summa*: « Il Cristo, secondo la carne, è della stirpe di Davide » (57).

Secondo il suo metodo abituale, Tomaso espone prima le difficoltà: la genealogia di Matteo porta a Giuseppe, che non è il padre di Gesù, e Maria era parente d'Elisabetta, della tribù di Levi. Tomaso risponde poggiandosi sulla Tradizione; riporta Agostino (58), e Gregorio di Nazianzo (59); comunque per lui Maria discende da Davide (60). Per Tomaso ha importanza il fatto che la carne del Cristo discenda da Davide. Secondo la Scrittura invece il nuovo sacerdozio è spirituale: « il sacerdozio levitico si trasmette per via d'origine carnale. Quindi in Abramo non era ad un grado inferiore che in Levi ... ed è chiaro ... che il sacerdozio di Melchisedek, figura di Cristo, è superiore a quello levitico. Il sacerdozio di Cristo al contrario non ha origine carnale; si trasmette per grazia spirituale » (61).

Caietano non ha fatto che riprendere il pensiero di Tomaso e della

(55) Cfr. tra gli altri: Giovanni Damasceno, De fide orthodoxa, IV, 14 P G XCIV, 1155-1158; Omelia I sulla natività della Vergine, P G XCVI, 664, 670, 675; Giovanni di Nicea, Sermone sulla Natività del Signore, P G XCVI, 1478; Teodoro Sudita, Oratio V, 2 P G XCIX, 722; Epifanio, monaco di Costantinopoli, Sermone sulla vita della Santissima Madre di Dio, P G CXX, 190; Teofilatto, Commento a Matteo, I, P G CXXIII, 150 e 154; Commento su Luca, I, P G CXXIII, 702, 703, 706; Fulberto di Chartres, Sermone V sulla Natività, P L CXLI, 324; Amedeo di Losanna, 8 omelie mariane, S.C. Omelia III, p. 99.

(56) Severo di Antiochia, Omelia LXIII, P O VIII, 308-310; Beda il Venerabile. In Lucae Evangelium expositio, II, 1 P L XCII, 316-319; Andrea di Creta. In nativitatem Mariae, I, P G XCVII, 819, 826, 827, 831; III, P G XCVII, 843, 946, 854-855. In questi due testi si parla solo dell'origine davidica di Maria; ma la sua appartenenza alle due tribù è presente nel sermone sulla dormizione di Maria, II, 13 P G XCVII, 1074 e In nativitatem Mariae IV, P G XCVI, 864-865.

(57) Tomaso, Summa theologiae, IIII a 31, 2.

(58) Cfr. supra il testo di Agostino usato da Tomaso.

(59) Gregorio di Nazianzo, Poema dogmatico, I, 18. La posizione di Gregorio Nazianzeno è simile a quella del Nisseno o del Crisostomo. Cfr. supra.

(60) Tomaso, IIIa, 31, 2.

(61) Ibid. 31, 8.

tradizione affermando a sua volta: « la Beata Vergine, discendeva anch' essa da Davide » (62).

Quindi si può parlare nella Chiesa di una tradizione ininterrotta.

La liturgia

La stessa tradizione è attestata in altri due campi, la liturgia e la iconografia. Nostro proposito non è fare uno studio esaustivo che non darebbe elementi nuovi ma segnalare che il solo ascendente davidico di Maria è consegnato alla preghiera ed alle icone della Chiesa.

Nel vecchio Ufficio, in uso sino al 1969, si leggeva la genealogia di Matteo per la festa della Natività della Vergine. E la prima antifona dei primi Vespri era: « Natività della gloriosa Vergine Maria — Della stirpe di Abramo — nata dalla tribù di Giuda — dal nobile casato di David » (63).

Lo stesso tema era ripreso nell'ufficio dell' Immacolata Concezione (64). La liturgia dell'Avvento e di Natale metteva l'accento sull'origine davidica di Maria in funzione dell'economia salvifica (65).

Le grandi antifone « Oh » della settimana prima di Natale, conservate fino ad oggi, mettono l'accento sull'origine davidica di Gesù, senza precisarne la provenienza da Maria; ma i passi sopracitati fanno parte dello stesso contesto (66). Infine nel nuovo Breviario del 1969, se si insiste meno su quest'origine della Vergine, pure si continua a dire « è la Natività della gloriosa Vergine Maria, discendente di Abramo, per mezzo della tribù di Giuda, nel nobile casato di Davide » (67).

In francese si è conservata la vecchia antifona. Lo stesso nella solennità di Santa Maria, Madre di Dio (1 gennaio): « il virgulto di Jesse è fiorito, la stella è uscita da Giacobbe: la Vergine ha generato il Salvatore ... » (68).

Ed ancora nella preghiera, un tempo molto diffusa, delle « Litanie della Vergine », un titolo dato a Maria è « torre di Davide », espressione biblica che può significare questo ricordo dell'origine di Maria.

---

(62) Caietano, Commento alla Summa, IIIa, 31, 2. Ed. Leonine p. 326.

(63) Si traduce dal latino.

(64) Breviario di san Pio V, antifona al Magnificat.

(65) Cfr. in particolare la prima lettura del notturno della Vigilia di Natale, che è il passo di Gerolamo (Commento a Matteo, I, 1) in cui è indicato che la genealogia di Giuseppe si applica a Maria.

(66) Similmente le feste di Anna e Gioacchino (prima il 26 luglio e il 16 agosto) insistevano sull'appartenenza di Maria alla tribù di Davide. E' vero che la liturgia delle due feste si ricava dal Protovangelo di Giacomo.

(67) Preghiera del tempo ordinario. Il nuovo Ufficio divino, Parigi 1969 Natività della Santa Vergine, 8 settembre, foglio mobile, p. 2.

(68) Ibid. 1 gennaio, foglio mobile p. 46. Cfr. ibid. 8 dicembre foglio mobile p. 2.

Come la tradizione greca sostiene, con la latina, l'ascendente davidico di Maria, così la liturgia greca ricorda quest'aspetto della salvezza. Ad esempio nella festa della Natività della Vergine si dice: « dalla radice di Jesse e dal fianco di Davide ci è nata oggi Maria » (69). E all'Annunciazione: « colui che ha annunciato al vostro avo Davide che egli avrebbe posto sul trono del suo regno il frutto del suo seno, vi ha scelta, voi sola, la bellezza di Giacobbe, come dimora spirituale » (70).

L'origine di Maria è dunque rammentata nelle due liturgie, greca e latina; lo stesso nella liturgia maronita: « tu l'Eterno, sei nato, piccolo bambino, dalla figlia di Davide » (71).

L'iconografia

Infine l'iconografia, sia greca che latina, mostra Maria discendente di Davide. In Occidente molti « alberi di Jesse » portano a Maria e poi a Gesù. Ad esempio quello attribuito a Gérard David (inizio XVI secolo) oppure le vetrate delle cattedrali di Bayeux, Amiens, Reims, la basilica di Saint-Denis. E' forse ancor più significativo che molte icone rappresentino l'albero genealogico di Jesse terminante a Gesù tramite la Vergine. Si sa infatti che i soggetti delle icone sono in piccolo numero, che gli artisti ripetevano gli stessi temi d'età in età e quindi il soggetto d'una icona era necessariamente antico, anche se l'icona non lo è. Un'icona che rappresenta l'albero di Jesse si trova a Decani in Iugoslavia. Un'altra nella cattedrale greco-cattolica di Sant'Elia a Beirut.

Conclusione

Se abbiamo citato molti testi patristici e se la liturgia e l'iconografia affermano ambedue l'origine davidica di Maria, per rivincita, queste due ultime discipline non portano alcuna traccia dell'ascendente levitico della Vergine. D'altro canto, se certi testi patristici vi fanno allusione è sempre in rapporto all'ascendente davidico. L'asserto che Maria sarebbe della tribù di Levi e non di quella di Davide non ha alcun fondamento della tradizione; è specificatamente moderno. S'appoggia, come s'è visto, su un passo scritturistico. Ma abbiamo anche notato che altri passi della Scrittura

(69) E' Mercier e Dom G. Bainbridge, Irenikon - La prière des églises de rite byzantin. Chevetogne, II ed., 1953 p. 75. (Piccoli Vespri della festa).

(70) Ibid. p. 82 e 85, Grandi Vespri (Ufficio composto da Stefano l'Agiopolita).

(71) Ibid. p. 86, Ufficio di Mattutino. Cfr. ibid. pp. 89, 94; p. 153 (Mattutino dell'entrata al Tempio della Santissima Madre di Dio); p. 185 (Canti della Natività); p. 224 (Mattutino della Natività).

testimoniano l'origine davidica ed è su questi che, unanime, si fonda la tradizione. La Scrittura dice che Maria era parente di Elisabetta, non che era della tribù di Levi. E l'Angelo annuncia a Maria che essa darà alla luce un discendente di Davide. Questo passo di Luca 1, 26, non implica forse che Maria era della famiglia davidica? E' l'interpretazione di tutta la tradizione, in Oriente ed in Occidente. Inoltre, ci sono i passi paolini relativi alla doppia natura del Signore. Da un lato, l'ascendente davidico di Gesù è, per Paolo, di prima importanza. Fa parte del « suo Vangelo » (2 Tim. 2, 8). Di fatto costituisce uno degli aspetti della personalità di Cristo. Egli è Dio, Figlio di Dio, ma anche uomo e figlio della Vergine da cui ha la sua umanità. E' in quanto uomo che Gesù era figlio di Davide ed importava che lo fosse.

Non ci pare quindi del tutto giusto pensare che l'origine regale di Maria non abbia importanza. E' Maria che ha dato al Cristo la carne. Questa visuale è certo più conforme al pensiero di Paolo ripreso poi dalla tradizione.

Certo Giuseppe ha dato a Gesù il suo carattere legale di figlio di Davide. Era indispensabile affinché Gesù venisse riconosciuto come Messia, prima che fosse noto il mistero della concezione verginale. Occorreva che il padre putativo fosse della famiglia di Davide. Ma se anche Maria non fosse stata della stessa famiglia, allora i giudeo-cristiani avrebbero avuto delle difficoltà a riconoscerlo come Messia poiché, s'è visto, gli ebrei aspettavano un discendente di Davide. Ora non ci è giunta traccia di queste difficoltà. Anzi, nessun avversario della fede, sia ebreo che pagano, non ha mai usato questo argomento che sarebbe stato di prima importanza: come ammettere che Gesù era un discendente di Davide se Maria era levita e Giuseppe non ne era il vero padre?

La Scrittura, la tradizione ed il pensiero teologico convergono nell'affermare che Maria era autenticamente una discendente di Davide. Questa affermazione ha un indiscusso valore teologico. L'affermare poi il contrario non ha alcuna base nella tradizione e poi la Scrittura afferma con decisione il primo punto. E' nella volontà di glorificare Maria che taluni Padri hanno mostrato che era al tempo stesso della razza reale e sacerdotale.

Se questa affermazione è esatta, s'è prodotta una corrente che si è troppo fortemente appoggiata sul carattere quasi-sacerdotale di Maria. Questa tendenza è durata sino allo stabilirsi d'una devozione alla Vergine-Sacerdote. E' stata condannata da Roma. L'insistenza di taluni nell'unire Gesù, per tramite di Maria, al sacerdozio levitico mette dunque in causa questa seconda nozione teologica importantissima. Ora, il sacerdozio di Cristo è estraneo all'antico levirato; è del tutto originale. E' un sacerdozio « secundum ordinem Melchisedek » (Ebr. 7, 2) e non « secondo Aronne ». « In effetti, cambiato il sacerdozio, si attua necessariamente un mutamento di Legge. Poiché colui di cui si dicono queste cose appartiene ad un'altra tribù, di cui nessun membro s'è mai occupato del servizio

dell'altare. E' noto in effetti che Nostro Signore è nato da Giuda, tribù di cui Mosè non ha detto nulla quando tratta dei sacerdoti » (Ebr. 7, 12-13).

E' vero che questo testo riguarda il Cristo. Ma mostra bene che egli è estraneo al sacerdozio levitico. La corrente che tende ad avvicinarvelo, va contro la lettera agli Ebrei. Se l'appartenenza di Maria alla tribù di Giuda è necessaria perché il Cristo sia realmente discendente di Davide, occorre pure che non sia, secondo la carne, discendente di Levi, per notare precisamente l'inaugurazione di un ordine nuovo. L'appartenenza di Maria alla tribù di Giuda riassume dunque il rapporto tra le due Alleanze, nel suo doppio aspetto di continuità e di rottura: Gesù discende da Davide tramite la carne, è poi proprio questa carne che realizzerà il sacrificio nella Nuova Alleanza.

L'origine di Maria ha dunque una reale importanza dal punto di vista teologico ed i Padri non si sono ingannati. Non sarebbe bastato che Gesù fosse incorporato nella famiglia di Davide unicamente per mezzo della paternità legale di Giuseppe: questa concezione metterebbe in causa, in un certo modo, il realismo dell'Incarnazione. Era comunque indispensabile prima che fosse nota la concezione verginale, che Gesù apparisse come « figlio di Davide »; Giuseppe doveva essere di questa famiglia. Dava a Gesù una paternità legale che era indispensabile, come lo era l'appartenenza di Maria alla medesima tribù: Gesù era realmente figlio di Davide e come tale appariva.

Riassumendo, gli argomenti d'ordine scritturale, i dati della tradizione, la speculazione teologica ci danno ragione di poter concludere che Maria era proprio della famiglia di Davide. E' vero che il Vangelo non lo dice espressamente, come non dice che era della tribù di Levi. Nessun motivo serio ci pare tale da modificare la concezione tradizionale.

DENISE JUDANT

Recensioni di:

Gianni Baget - Bozzo
Mario Caselli
Giorgio Fabbri
Filippo Garrone
Ennio Innaurato
Patrizio Odetti
Piero Stefani

LIBRI

PAUL NAU: « LE MYSTÈRE DU CORPS ET DU SANG DU SEIGNEUR » - Solesmes 1976, pp. 215.

Il libro ha lo scopo di difendere il *Missale Romanum* di Paolo VI dalle accuse di varia natura che vengono ad esso mosse.

La via che il Nau prende è l'esame della dottrina del sacrificio eucaristico e della presenza reale come enunciate nella *Summa Theologiae* di S. Tommaso.

Le ragioni di questa scelta vanno cercate, afferma il Nau, nella differenza tra la teologia pretridentina e post-tridentina circa il metodo teologico e in particolare circa l'angolo di esposizione della dottrina eucaristica.

La teologia post-tridentina è, nella sua stessa metodologia generale, una teologia che risente della controversia con i protestanti. Più che a spiegare la dottrina situandola nel piano della Redenzione, nell'insieme del deposito della fede, ci si applica a provare che essa vi è contenuta. Ciò conduce a una strutturazione della teologia in un insieme di tesi che debbono essere sostenute, con le « note » teologiche che le qualificano e infine le autorità della Scrittura, della Tradizione, della ragione teologica che le provano. S. Tommaso organizza invece una doppia *disputatio:* una, *ad removendum dubitationem an ita sit,* che è rivolta agli avversari e s'appoggia su testi ed argomenti di cui essi riconoscano l'autorità; l'altra, *ad instruendum auditores:* « destinata a farli penetrare nell'intelligenza della verità » *(Quodlibetum IV).*

Il metodo preconizzato da S. Tommaso dà grande rilievo alla dimensione globale del Mistero cristiano e alla dimensione speculativa della teologia. Il metodo post-tridentino comporta un grave difetto: di finire per essere soprattutto una esegesi delle definizioni e degli insegnamenti dei Concili. Ora i Concili, e Trento non è certo una eccezione, definiscono solo le verità negate dagli eretici. Perciò « una teologia insegnata per tesi, per tesi che riprendono le decisioni del Concilio di Trento, non conoscerà più la dottrina cattolica che per quello che gli avversari ne hanno negato: essa lascerà nell'ombra parti costitutive della dottrina che non sono state oggetto di contestazione da parte degli avversari » (p. 192).

Per quel che attiene l'Eucarestia come sacramento e come sacrificio, i protestanti negano soprattutto il carattere di causa della grazia a tutti i sacramenti, e conservano solo ad alcuni di essi il carattere di segno. Nella prospettiva di questa teologia sacra-

mentaria, è inevitabile la negazione della Eucarestia come sacrificio. La teologia post-tridentina mette in luce il carattere di causa della grazia propria dei Sacramenti e quindi il carattere di vero sacrificio proprio dell'Eucarestia.

Ciò conduce a una certa diminuzione della attenzione alla natura di segno propria dei sacramenti, sia in generale che in riferimento all'Eucarestia, e perciò a un minore apprezzamento del simbolismo liturgico. Questo accade nonostante che s. Pio V motivi il *Missale Romanum*, da lui edito, con il fatto che, con il corso del tempo, i riti « hanno perduto qualche cosa della loro antica disposizione ».

Ma il movimento liturgico di questo secolo pone fortemente l'accento sulla dimensione di segno proprio della realtà sacramentale e interpreta a partire da questo concetto tutta la dimensione cultuale in cui i sacramenti, e in particolare l'Eucaristia, prendono posto.

Mentre la teologia post-tridentina mette in luce nella teologia sacramentaria, soprattutto il lato causale dei sacramenti, il movimento liturgico sottolinea che tale causa ha come dimensione storico-sensibile l'aspetto di segno. Segno, tuttavia, di che cosa? Secondo S. Tommaso, « i sacramenti della Chiesa hanno virtù dalla passione di Cristo, la cui efficacia si infonde in noi attraverso la partecipazione ai sacramenti. A segno di ciò, dal fianco di Cristo pendente sulla croce, uscirono acqua e sangue, e di questi uno, l'acqua, appartiene al Battesimo, l'altro, il sangue, all'Eucaristia, che sono i sacramenti principali » (S. Th. 3, q. 62, a. 5). E' in ragione della loro natura di segni della Passione, che i sacramenti causano in noi gli effetti della Redenzione, a cominciare dalla infusione della grazia santificante.

Ciò si verifica, eminentemente, nell'Eucarestia. La teologia post-tridentina, volendo difendere il carattere sacrificale della Messa, nel quadro di una cultura sensibile al nominalismo e quindi incapace di intendere la densità metafisica della nozione di segno sacramentale, ha cercato di vedere nella realtà empirica dell'Eucarestia la figura del sacrificio, assegnandola in genere alla consumazione delle speci.

In questo modo la natura di sacrificio viene riconosciuta all'Eucarestia in modo diverso e per una ragione diversa da quella per cui era riconosciuta al sacrificio della Croce.

La « ragione diversa » è indicata dal Concilio Tridentino nel carattere *cruento* del sacrificio della Croce e nel carattere *incruento* del sacrificio della Messa, ma nell'unità del sacerdote e della vittima. S. Tommaso si era espresso con una forma rapida ed efficace: « il sacrificio che ogni giorno è offerto nella Chiesa, non è altro (sacrificio) dal sacrificio della Croce, ma è la sua commemorazione: per questo Agostino dice, nel libro X del *De Civitate Dei:* « il sacerdote è lo stesso Cristo offerente, egli stesso è l'oblazione e di questa realtà volle fosse segno quotidiano *(sacramentum quotidianum)*, il sacrificio della Chiesa » (S. Th, 3, q. 22, a. 3, ad 2). E' la medesima dottrina del Tridentino. Il Concilio usa il termine di *memoria* nel medesimo senso di Tommaso, nella *doctrina* circa il sacrificio della Messa. Tuttavia, nei canoni, adopera il termine « *nuda commemoratio* » come proprio della dottrina protestante. Nell'uso teologico successivo, non è tanto sul *nuda* che è caduta la censura, quanto anche sul termine *commemoratio.*

Quando questo termine riaffiora dalle fonti della Tradizione, e in particolare dalla liturgia, la teologia dei manuali l'ha da tempo abbandonato. Per questo il termine di *memoriale* o di *commemoratio* è, nel contesto teologico in cui è caduta la riforma della Messa, occasione di fraintendimento.

Tale fraintendimento è dovuto, da un lato alla teologia post-tridentina del sacrificio eucaristico, anche nei suoi ripensamenti più recenti, come quello del p. de la Taille; dall'altro al « nominalismo », cioè alla perdita della metafisica che risolve ogni realtà nella sua dimensione e nella sua causalità empirica.

Il Nau vede, quale ultima radice della divisione, la contrapposizione

tra segno e causa nella comprensione del sacramento. Non uscendo dalla dialettica tra segno o causa « o ci si scandalizza di sentir ricordare, nel linguaggio che pure è di S. Tommaso, che la Messa non è altro sacrificio da quello della Croce, ma il memoriale che lo significa o lo contiene... oppure, non facendo attenzione che al carattere di segno messo in valore dal rinnovamento, non si vede più nel sacrificio dell'altare che il suo valore rappresentativo, giungendo sino a misconoscere, con il suo carattere di vero sacrificio, la presenza reale, sotto le speci eucaristiche, della Vittima del Calvario » (p. 194).

Il libro del Nau è di fatto rivolto piuttosto ai tradizionalisti che ai secolaristi. Le tesi di questi ultimi sono nettamente censurate, sia sotto il denominatore comune di nominalismo, che significa rigetto della metafisica e, con ciò, di ogni vera conoscenza di una realtà non sensibile, sia in riferimento a tesi specifiche in materia eucaristica: così la dottrina della « transfinalizzazione » viene giudicata incomponibile con la fede della Chiesa nella presenza reale di Cristo nell'Eucarestia.

Il libro del Nau offre ai tradizionalisti una rimarchevole esposizione della dottrina di S. Tommaso sull'Eucarestia come sacrificio e sulla Presenza reale. Il Nau situa la Presenza reale nel suo ruolo centrale: essa dà all'Eucarestia ciò che le è proprio sia nel suo ruolo di sacramento che di sacrificio. La Messa è l'una e l'altra cosa solo « perché è il sacramento della presenza reale di Cristo immolato, di cui essa contiene realmente e sostanzialmente il corpo e il sangue che furono già separati sul Calvario » (p. 94).

Questa accentuazione della Presenza Reale, è caratteristica sia della dottrina di S. Tommaso, sia di quella Tridentina, che infine della *Mysterium Fidei* di Paolo VI.

L'esposizione che della dottrina di S. Tommaso fa il Nau mostra la differenza tra quella dottrina e quella dei teologi post-tridentini: Tommaso non cerca nel sacramento in quanto tale la ragione del sacrificio, ma fa del sacramento il modo della *commemoratio* del Sacrificio della Croce.

Gli abusi in materia liturgica non hanno per causa la riforma liturgica di Paolo VI: hanno per causa la mancanza di fede nella Presenza Reale del Signore sotto le speci eucaristiche, mancanza di fede provocata dalla pubblicistica teologica oggi dominante.

Contro i tradizionalisti, si deve dunque dire che la riforma della Messa è un ritorno alle origini ed è pienamente accettabile ed obbligante per ogni cattolico: se difetto dell'autorità si dà, è nella totale mancanza di sanzioni nei confronti dell'eresia che, incontrastata, semina confusione e morte nella Chiesa di Dio.

G. B. B.

R. MINNERATH: « LES CHRÉTIENS ET LE MONDE » (I et II siècle) - Gabalda, Paris 1973, pp. 333.

Il libro del Minnerath ha una prefazione del cardinale Jean Danielou, in cui il compianto studioso sottolinea l'utilità di opere che affrontano i temi di vocabolario all'incrocio del cristianesimo con la cultura greca. Un tema sempre attuale, sia perché il linguaggio ecclesiale normativo è nato da quell'incontro, sia perché il tempo presente lo ripropone con particolare urgenza.

Il libro del Minnerath considera vari aspetti: in primo luogo la dimensione fisica del termine mondo, considerato sia nel suo aspetto spaziale che temporale, sia come cosmos in senso stretto sia nell'accezione temporale che prende nel linguaggio cristiano, di secolo. In questa prospettiva, il Minnerath tratta anche della angelologia, del-

la demonologia e della nuova creazione.

Il secondo aspetto tratta del mondo storico, ed è posto dal Minnerath in una angolatura eminentemente pratica: si tratta dei rapporti con l'Impero romano e con la filosofia greca. Data la differenza dei termini di relazione, questa parte, pur ricca di interesse, ha minore unità.

La terza parte tratta della Chiesa come società nel mondo greco-romano. Questa parte ha una figura pratica, attenta alle dimensioni operative sia individuali che collettive, e quindi alla traduzione storica della prospettiva totale e della dimensione dottrinale.

L'autore nota che i cristiani si trovano di fronte a due concezioni della realtà fisica dell'universo: una è espressa dal termine di *kosmos* e vede nel mondo fisico una unità. Tale unità è assoluta nella concezione stoica, che non accetta la distinzione tra un mondo pensato e un mondo sentito, propria del platonismo. Ma anche nella concezione platonica, come in quella aristotelica, esiste una unità del mondo: la causa della realtà fisica può essere vista come sia comune immanente che come esteriore ma né le Idee platoniche, né i motori aristotelici fondano un vero concetto di trascendenza e pongono in questione l'identità di mondo e di totalità del reale. Cause ed effetti costituiscono una unità, quando il loro rapporto è concepito come identico alla loro essenza: le cause non hanno una densità ontica ulteriore a quella che consente loro di essere cause in nessun pensatore ellenico.

La concezione biblica del mondo distingue invece cieli, terra e sottoterra, e non concepisce la realtà come unitaria in sé. Si può dire che le tre dimensioni cosmiche dell'universo ebraico, presenti nella Bibbia, indichino tre diversi livelli del rapporto del mondo con Dio. Mentre lo schema greco è cosmocentrico e vede nel mondo stesso il principio, intellettuale o materiale, della stessa unità, lo schema biblico è teocentrico: il mondo non trova la sua unità in sé ma solo nella relazione a Dio.

Lo schema gnostico, che vede le differenze spaziali come differenze ontologiche, suppone la cosmologia giudaica che reinterpreta secondo diverse categorie.

La novità cristiana, rispetto alla concezione greca, sta nel fatto che, pur assumendola, la muta in due punti essenziali: la creazione *ex nihilo* e il carattere antropocentrico del cosmo. L'importanza dell'assunzione del concetto greco di cosmo è che esso è impermeabile alla prima grande sfida ereticale al cristianesimo, cioè appunto allo gnosticismo: l'uso dei filosofi serve a esprimere la liberazione dei temi biblici dalla cosmologia ebraica. La nuova concezione di « mondo » presente negli apologisti del secondo secolo è uno degli aspetti più significativi dell'operazione teologica del cristianesimo, che utilizza il pensiero pagano per la propria espressione.

L'antropocentrismo cristiano è, ancora più della creazione *ex nihilo*, un punto chiave delle critiche dei pagani. E' proprio nell'antropocentrismo che il tema della trascendenza assoluta di Dio rispetto al mondo (la sua irriducibilità al semplice concetto di causa del mondo) prende tutto il suo rilievo. Se l'uomo è il fine del mondo, il mondo è intrinsecamente imperfetto. Ma non solo: ciò muta anche il concetto di perfezione. Essa non è più intellettuale od estetica, ma assume una caratteristica spirituale ed ha il suo vertice nell'atto della carità.

Una conseguenza di questa concezione è che l'antropocentrismo diviene nella visione cristiana cristiano-centrismo. Ciò è già presente nelle lettere paoline, ma è poi ampiamente sviluppato negli apologeti cristiani del II secolo. La *lettera a Diogneto* applica ai cristiani una concezione affine al concetto stoico di pneuma: essi sono detti « contenere il mondo ».

Un elemento che il cristianesimo introduce nella sua cosmologia è il concetto di fine del mondo. Tale concetto non è tuttavia desueto al pensiero greco: nella concezione stoica, tutti gli

elementi del mondo si dissolvono periodicamente nel fuoco (*empúrrosis*).

Forse proprio la presenza di una lettura naturalistica della fine del mondo non è estranea alla elaborazione dei calcoli circa la durata del tempo. I sei giorni della creazione vengono presi come misura della storia della creazione: poiché ogni giorno innanzi a Dio, secondo il salmo 90, vale mille anni, così la durata della creazione è fissata in 6.000 anni. Dalla *lettera di Barnaba*, questo criterio di lettura si diffonde nella letteratura cristiana. Dopo il Cristo, si è entrati nell'ultimo millennio: secondo Teofilo d'Antiochia, alla morte di Marco Aurelio, la creazione ha 5.695 anni. La fine è vicina ma non imminente.

La tensione escatologica domina la Chiesa del II secolo, e la dominerà durante tutto il primo millennio. I computi cronologici hanno la loro parte nell'offrire un tocco di realismo al quadro teologico.

Si può pensare che la crisi del cristianesimo nell'età moderna abbia come fondamento la dissoluzione della tensione escatologica. Essa ha già scarsa parte nella grande età della Scolastica; la riforma luterana non rappresenta un *revival* della tensione escatologica. La visione cristiana del mondo si afferma invece sotto l'impatto di una attesa della fine, sentita con drammatico realismo.

E' questa tensione escatologica che spinge alla lettura degli eventi storici. L'impero romano diviene un segno apocalittico ed è interpretato da Tertulliano come ciò che impedisce la manifestazione dell'Anticristo; essendo così riferito all'impero romano il testo apocalittico della *II Tessalonicesi*, Ippolito vede l'impero come una parodia demoniaca della Chiesa.

Il libro del Minnerath mette in luce l'idea di martirio come termine sintetico e globale della spiritualità ecclesiale del secondo secolo. Ma l'autore nota che ciò non conduce ad una estraneità dei cristiani dal mondo.

Nella *I ai Corinti* Paolo fissa la regola del comportamento escatologico, invitando ciascuno a rimanere nel proprio stato: « è così che il cristiano stima di dover essere presente nel cuore stesso della città degli uomini, senza credersi obbligato di assumere gli atteggiamenti e i pregiudizi che essa difende » (p. 333). Si tratta di usare questo mondo « come se non se ne usasse », secondo l'indicazione paolina.

La tensione escatologica rimane così inserita: al cuore della figura del cristiano « passa la figura di questo mondo ». Essa diviene il criterio della sua pace e della sua permanenza sul piano storico. L'escatologia appunto, perché libera dalla storia, libera nella storia.

G. B. B.

M. BASILEA SCHLINK: « DIO NELLA MIA VITA » - trad. Odorico Fidora - Massimo, Milano 1976 - pp. 362.

Non è forse un semplice caso, il fatto che solo dopo molti anni dall' inizio dell'attività letteraria della Madre Basilea, vengano offerti al pubblico cattolico i suoi libri; sarebbe forse stato più logico che la spiritualità di questa « suora » protestante si fosse diffusa negli anni del Concilio o subito dopo quando l'ardore ecumenico invadeva gli spiriti. Ma la personalità e lo spirito di Madre Basilea non lo hanno permesso. Questa figura infatti, se presentata sotto il profilo dell'ecumenismo, avrebbe perso ogni mordente o avrebbe deluso sia cattolici che protestanti: i primi, perché l'autrice resta sempre ferma nel suo protestantesimo, i secondi perché, ironia della sorte, l'accusano di filocattolicesimo. Ciò che stupisce è di fatto, che questa donna è certo cattolica per rispetto ai protestanti e per rispetto a molti cattolici è più cattolica di loro stessi.

Tutto lo spirito che anima la Madre e la comunità che lei ha fondato (la

Marienschwesternschaft: comunità delle sorelle di Maria) è infatti il più genuino spirito cristiano e spesso nei testi dell'autrice si trovano concetti ed immagini che sono gli stessi dei nostri più grandi scrittori spirituali. Il libro è dunque l'autobiografia, le « confessiones » di Clara Schlink, nata a Darmstadt nel 1904 e tutt'ora vivente nella stessa città dove guida una comunità di suore protestanti che, abito religioso e voto di castità, conducono una vera vita monastica. La vita di Clara Schlink sboccia dunque in un ambiente luterano fortemente moralista e legalista (limiti che la Madre confessa di aver superato con grandi difficoltà). Studia psicologia e sociologia a Berlino, conosce il meglio della società borghese del suo tempo, ma in tutto questo non trova mai la pace. Ciò che abita in lei e l'insegue è il desiderio di conoscere Gesù, desiderio che in parte appaga nel frequentare le scuole bibliche.

Il Cristo che lei cerca non è il Gesù del protestantesimo liberale, la figura ieratica scaturita dalla psicosi degli apostoli, né il Gesù dell'idealismo hegeliano, modello di razionalità, di lucida sapienza, conferma realizzata che il solo pensiero è realtà.

Clara si imbatte in questa situazione, ma comprende che il Cristo non è questo e che il rapporto con lui è la chiave della stessa vita interiore, è una forza cui non ci si può sottrarre; ogni uomo ha con il Cristo un rapporto da solo a solo, poiché ogni uomo è purificato e lavato dal sacrificio e dal Sangue di Cristo. Ricorre spesso nel testo questo tema del Sangue di Gesù versato per ogni uomo e questo Sangue pare spingere la Madre ad un amore e ad una unione assolutamente particolare. Sarà proprio con una visione del Cristo crocifisso che inizierà infatti l'apostolato di questa donna: « sono così felice e piena di gratitudine per avere trovato nel cuore il mio Salvatore ed ora il mio cuore supera tutte le ansie della mia ragione. Io so che il mio Salvatore abita in me. Il suo amore crescerà in me sempre più ... » (pag. 17).

Com'è mistero il Sangue di Cristo, questa onnipotente umiltà di Dio, così è misteriosa questa sete inestinguibile che l'anima ha del vero Gesù.

« Caro Signore Gesù Cristo, tu conosci la mia anima e sai che non so dove andare con tutto questo ardente amore per te. Tu sei così infinitamente grande e buono, mai ti si potrebbe lodare a sufficienza. Signore Gesù Cristo, potessi almeno provarti la mia gratitudine. Lasciami soffrire, essere disprezzata, se questo è buono per te, se così sono purificata e posso onorarti di più. Signore Gesù Cristo usami come tuo strumento e a tua lode, permettimi di annunciare il tuo nome e la tua forza onnipotenti, di portarti anime ... (a 21 anni; pag. 31). Ed ancora: « ... egli voleva diventare ancora di più l'unico grande amore del mio cuore. Sta qui il mistero dell'Amore di Cristo: egli ci toglie una cosa alla quale abbiamo dedicato tutta la nostra vita solo per donarci qualcosa di più grande e di più beatificante: se stesso, poiché solo il suo amore ci rende beati » (pag. 127).

Queste esperienze interiori si riflettono nella vita esteriore: più di una volta la Madre dovrà rinunciare a compiere azioni che le parevano utili e buone, per seguire le chiamate interiori del Signore, gli « imperativi interiori » come lei le chiama: smetterà di studiare per riprendere, nonostante la sua naturale avversione, dopo alcuni anni; girerà l'intera Germania tenendo conferenze bibliche a giovani studentesse e alle fidanzate dei pastori; prenderà posizione contro la debolezza dei cristiani nei confronti del nazismo, predicando una « teologia di Israele » in difesa degli ebrei perseguitati e per questo sarà due volte arrestata dalla Gestapo ...

Tutta la prima parte della vita della Madre Basilea è vissuta in questo intenso apostolato. A questo punto, verso i 35-40 anni, inizia la parte propriamente mistica della sua vita: sembra quasi di rileggere certe pagine di S. Giovanni della Croce dov'è descritta la purificazione attiva e quella passiva che Dio compie nell'uomo per unirlo

a sé. Dio la purifica, facendole sentire tutta la miseria dei suoi peccati, muta in stretta clausura il suo attivo apostolato per essere solo con lei sola, le pone nel cuore un gran desiderio di soffrire e di salvare anime. Non c'è dubbio che inizia la vita « cattolica » di Madre Basilea, tanto sono cattolici il linguaggio, i concetti, lo spirito. Sono termini che si ritrovano nei mistici e questa gran sete di sofferenze e di salvare anime non può ad esempio non ricordare Santa Teresa di Lisieux. Scrive: « ... fui colmata di un grande amore di Gesù che ardeva nel mio cuore come un fuoco e mi spingeva a soffrire per amor suo ... ero divenuta affamata di sofferenza, sentivo in me una sete di sacrificare, di soffrire per Gesù. Un'ulteriore conseguenza di questo evento fu l'ardente desiderio che mi prese di salvare anime » (pag. 145). E prima « Dio è un Dio geloso. Voleva essere amato solo per se stesso, non concedendo più alcun sostentamento per la soddisfazione apparentemente spirituale, in realtà però umana, provata nel servizio per gli uomini. Egli mi condusse in una grande aridità e vuoto interiore nei quali il mio cuore non ebbe per lunghi anni qualcosa in cui consolarsi... Questa via della Croce mi introdusse nel mistero dell'amore sponsale per Gesù, del Cristo in noi, che porta il cielo sulla terra, perché lo è lui stesso » (pag. 54).

Si arriva così lentamente tra sofferenze interiori ed esteriori alla fondazione della Comunità, all'inizio uno sparuto gruppo di ragazze dirette da Madre Basilea e da Madre Martiria. E' ora interessante vedere l'impostazione spirituale di questa comunità, più che seguirne gli eventi esterni.

Primo grado di questa « regola » è una grande umiltà nel giudicarsi, un continuo pentimento per le proprie debolezze, uno stato di continua conversione del cuore. Tutto questo in grande fiducia ed amore filiale verso Dio, nulla della tragicità e della disperazione della dottrina protestante del peccato contro cui l'uomo è impotente: « Tanto è il pentimento, altrettanta è la gioia » (pag. 259).

Ne nasce una grande fiducia in Dio, fiducia che non viene mai meno anche quando le tenebre sono fitte. La Madre insiste spesso su questa via oscura della fede, cui ogni uomo deve tendere: « chi nella sua vita non ha incontrato Dio come il Dio enigmatico, non lo conosce. Chi nella sua vita non ha tenuto fede a Dio come al Dio enigmatico non gli ha ancora dimostrato la sua fede ... credetemi, chi un giorno voglia entrare a far parte della gloria dei cieli deve attraversare la delusione più cocente, la notte più profonda. Tale notte è come un labirinto, poiché siamo lontani da Dio e non lo possiamo afferrare né comprendere ... ma non siamo mai abbandonati del tutto, poiché Gesù è con noi in queste angosce. In tali sofferenze siamo vicinissimi al nostro Signore Gesù Cristo » (pag. 218).

Ma superata nella fede la debolezza della ragione umana e vinto l'attaccamento dell'uomo ad ogni sicurezza che non sia Dio solo, l'anima si slancia allora nelle vie dell'Amore. « L' amore è infatti la cosa più grande che Dio ci possa elargire: l'amore è il cuore stesso di Dio. Siamo stati creati e da Gesù siamo stati redenti per amare » (pag. 315).

« O Padre, poiché sono la tua creatura, tu dovrai, tu vorrai plasmarmi all'amore, giacché mi hai eletta a portare le tue sembianze. Gesù mio Signore, poiché voglio essere tutt'uno con la sposa dell'Agnello, poiché sono tua sposa, tu mi renderai simile a te. Per questo hai versato il tuo Sangue. Spirito Santo, Signore, poiché hai il potere della trasfigurazione, tu mi trasfigurerai nell'immagine dell' amore » (pag. 316).

E' l'unione all'essere di Dio che è l'amore, la trasformazione da parte dello Spirito nell'immagine del Cristo, l'unione sponsale con lui « Gesù desidera trovare nei suoi seguaci la sua immagine, l' immagine dell'Agnello ... egli cerca in noi la sua immagine » (pag. 357).

Tutto questo è la vita e la via di Madre Basilea, una vita che ha i se-

gni dello Spirito di Dio, che cerca l'uomo che apre il suo cuore.

« Io esalto il Nome che è il Sì e l' Amen e meravigliosamente tutto conduce alla meta. In frutto e benedizione finiscono le vie su cui il Signore mi ha guidato. La mia anima deve esaltare in molti modi: chi è come Dio, mio Padre maestoso? » (pag. 1).

M. C.

« IL CANTO DEL MARE », Omelia pasquale sull'Esodo, Città Nuova, Roma, 1976, pp. 161.

Il perdurare di Israele oltre la rivelazione messianica di Gesù è un nodo insoluto che riaffiora più e più volte nel mondo cristiano a cominciare dallo stesso testo sacro del Nuovo Testamento, si pensi ai celebri passi paolini della Lettera ai Romani. Non ci si può nascondere però che questo perdurare di Israele non sempre, anzi assai di rado, è stato considerato nella prospettiva salvifica indicata da Paolo; il più delle volte, e fin dalle testimonianze più antiche (Giustino e la lettera a Diogneto, ad esempio), gli ebrei sono stati considerati prova vivente di « come va a finire » chi rifiuta la buona novella, tanto che le interminabili sventure di quel popolo erano considerate giuste e divine punizioni. Non è nostro compito qui quello di andare alla ricerca delle radici di questo « antisemitismo cristiano », ci preme solo indicare che una delle cause, certo non l'unica, di esso è la mancata attenzione prestata al problema se questo nodo veniva, e se sì come, affrontato « dall'altra parte ». Cioè: cosa ha significato per l'ortodossia ebraica la comparsa del cristianesimo? E' stata soltanto una deviazione marginale o è stato un evento importante che ha suscitato o rafforzato sul piano dottrinale certe tendenze presenti nell' ebraismo postbiblico? La domanda naturalmente è troppo grossa per cercare persino di abbozzare una risposta, ma per convincerci che è almeno una domanda lecita basta leggere questo *Canto del mare*, un *midrash* ebraico piuttosto tardo (X secolo), che, per quanto incentrato sull'esodo del popolo ebraico dall'Egitto, contiene in sé temi che coinvolgono e ricapitolano l'intera storia della salvezza. Diamo qualche esempio (servendoci anche delle ottime e attente note di Umberto Neri e dei loro riferimenti ad altri testi postbiblici) di questi possibili influssi cristiani sull'ortodossia ebraica.

Il sacrificio di Isacco. « *E prese Abramo la legna per l'olocausto e la pose su Isacco suo figlio* » (Gen. 22, 6). [*Genesi Rabba* commenta: « come uno che porta sulle spalle la croce » (LVI, 4)] (p. 44). « Subito Isacco tremò e si scossero le sue membra perché comprese il pensiero del padre suo; e non riusciva a parlare, tuttavia si fece forza e disse al padre suo: "Se è vero che il Santo — benedetto Egli sia — mi ha scelto, allora la mia anima (vita) è donata a lui" » (p. 45). « E piansero gli angeli del servizio e caddero le loro lacrime sul coltello, tanto che fu fermato e non ebbe forza sul collo di Isacco: ma subito la sua anima si dipartì ... Subito Abramo desistette e l'anima di Isacco ritornò in lui ed egli stette ritto sui suoi piedi, e pronunciò questa benedizione: "Benedetto sei tu che dai la vita ai morti" [E' la seconda delle "Diciotto benedizioni" del *Rituale ebraico*. Per tutto questo testo cfr. *Pirqe de R. Eliezer*, XXXI: "Quando il coltello arrivò al suo collo, si dipartì e uscì l'anima di Isacco. Ma quando (Dio) fece udire la sua voce fra i due cherubini e disse: *Non stendere la mano sul ragazzo!* l'anima ritornò nel suo corpo e (Abramo) lo slegò, ed egli stette ritto ai suoi piedi e Isacco conobbe la resurrezione dei morti ... e cioè che tutti i morti dovranno rivivere. Allora aprì la sua bocca e disse: Benedetto sei tu, Signore, che dai la vita ai morti!"]» (pp. 54-56).

Isacco è sacrificato su qualcosa simile a una croce, trema ma dice di

sì, come Gesù nel Getsemani, muore e poi risorge esperimentando così una primizia, offrendo così una caparra della risurrezione dei morti, si può trovare un'interpretazione più « cristiana » di Isacco come figura di Gesù? Questo *midrash* non sembra ricalcare quasi alla lettera l'interpretazione di questo sacrificio fornita, ad esempio, dall'agostiniana *De Civitate Dei?* « Il buon padre attenendosi dunque fedelmente alla promessa che doveva compiersi nel figlio che Dio gli comandava di uccidere, non dubitò che gli avrebbe potuto restituire il figlio, dopo che l'aveva immolato, Colui che glielo aveva dato contro ogni speranza. Così è inteso anche nella lettera agli Ebrei dove si dice: *"Per la fede Abramo, messo alla prova, offrì Isacco; offriva l'unigenito lui che aveva ricevuto la promessa, lui al quale era stato detto: In Isacco sarà la tua discendenza; ma sapeva che Dio può risuscitare anche da morte"*. E soggiunge: *"Pertanto Dio lo prese anche per figura"*. Figura di chi, se non di colui del quale l'Apostolo dice: *"Colui che non ha risparmiato neppure il proprio figlio, ma l'ha dato a morte per noi tutti* (Rm., 8, 32)?" Perciò come il Signore porta la sua croce, così Isacco portò con sé al luogo del sacrificio la legna sulla quale doveva essere posto » (Libro XVI, cap. 32).

Ma anche nel *Canto del mare,* e nelle altre testimonianze dell'ebraismo postbiblico a cui ci siamo riferiti, Isacco è *figura* di qualcosa? Il suo sacrificio prefigurava davvero un evento futuro? Fino a che punto cioè la somiglianza con la visione messianica di S. Agostino è reale e non solo apparente? La risposta non può essere univoca, deve tener presente almeno due prospettive. In una prima prospettiva Abramo e Isacco non sono figure, sono realtà effettiva, primordiale, salvifica. Gli innumerevoli interventi del braccio potente dell'Altissimo nel corso dell'intera storia di Israele non sono infatti che conseguenze dell'atto compiuto da Abramo e da Isacco, sacrificio perfetto che riversa la propria « grazia » sulle generazioni future. « In quell'ora Abramo alzò i suoi occhi al cielo e disse: "O Sovrano del mondo! Quando i miei figli saranno nell'angustia, ricordati a loro favore di quest'ora in cui sto davanti a te" » (p. 56). La preghiera è stata esaudita, « Io giuro per la mia destra, che in qualsiasi tempo i tuoi figli saranno nell'angustia io sarò con loro » (*Genesi ha-Gadol,* 22, 16). « Allora si commossero le viscere di misericordia del Santo — benedetto Egli sia — e disse a Mosè: *"Perché gridi a me?* (Es., 14, 15). Già mi ricordo delle preghiere che mi rivolse Abramo mio diletto" » (pp. 43-44). Abramo non è solo il padre carnale da cui prende origine l'unico seme che si espande in Israele, è anche il garante presso Dio della vita del suo popolo.

Eppure il sacrificio di Isacco, seconda prospettiva, è anche figura di qualcosa che deve ancora avvenire. Anche in futuro ci sarà una morte sacrificale, quella del Messia figlio di Giuseppe, il messia povero, sconfitto, trafitto. « E dopo ciò, sorgerà un re empio e sfrontato, che farà guerra contro Israele per tre mesi, di nome Armilus... E salirà a Gerusalemme e ucciderà il Messia figlio di Giuseppe, come sta scritto: *E guarderanno a colui che hanno trafitto e faranno lamenti su di lui come si fanno sull'unigenito* (Zac., 12, 10) » (p. 153). Come non pensare al passo di Giovanni: « Questo infatti accadde affinché si adempisse la Scrittura ... che dice: *Guarderanno colui che hanno trafitto* (Gv., 19, 36) »? Ma ecco che la prospettiva si apre su una certezza di vittoria definitiva: « E, dopo ciò, verrà sulle nubi il Messia figlio di David; come sta scritto: *Ed ecco sulle nubi del cielo come un figlio d'uomo* (Dan., 7, 13). E in seguito: *E suo sarà il dominio e la gloria del suo regno* (Dan., 7, 14). Ed egli farà morire l'empio Armilus, come sta scritto: *E col soffio delle sue labbra farà morire l'empio* (Is., 11, 4; cfr., 2 Tess. 2, 8) ». La misteriosa ambivalenza di Gesù, povero crocifisso e giudice glorioso, viene a sdoppiarsi in due distinti messia, l'uno che patisce ingiustizia, l'altro che punisce l'empio, e ciò in forza della « lettera » della scrittura.

Il canto del mare è dunque una bellissima testimonianza della ricchezza di significato posta in luce dall'interpretazione midrashica della scrittura. Un genere apparentemente tanto poco rispettoso della « lettera » dato che (come si è potuto constatare dai primi passi citati) inserisce senza apparente soluzione di continuità il testo sacro in un discorso « mitico » e « fantastico »; è in realtà capace di far esprimere alla « lettera » tutte le sue nascoste ma dirompenti potenzialità. Il *midrash* è il nobile tentativo di « salvare » la scrittura completandola, facendo « quadrare i conti » anche là dove apparentemente non tornano: « Quando Ietro vide le proprie figlie disse loro: "Come mai siete venute prima del tramonto?" Dissero: *"Un egiziano ci ha liberato dalla mano dei pastori"*. Io (Mosè), dal di fuori, sentivo che esse riferivano di me che ero un egiziano e poiché non entrai e non dissi: "Io sono un ebreo!", non sono puro da peccato e non entrerò nella terra di Israele » (pp. 78-79); ma non è solo questo, il *midrash* è anche un potenziamento della parola stessa. Potenziamento in cui la « lettera » trova il suo significato più pieno e dirompente. « Vedi quante sono le misericordie del Santo — benedetto Egli sia! —. E' lo schiavo che veste il suo signore; ma il Santo — benedetto Egli sia — veste Israele, come sta scritto: *E ti rivestii di abiti ricamati* (Ez., 16, 10). E' lo schiavo che lava il suo signore, ma il Santo — benedetto Egli sia — lava Israele, come sta scritto: *E ti lavai con acqua* (Ez., 16, 9). E' lo schiavo che calza il suo signore, ma il Santo — benedetto Egli sia — calza Israele come sta scritto: *E ti calzai di tasso* (Ez., 16, 10) » (p. 145). Questo potenziamento della parola è la realtà più preziosa indicataci dal genere midrashico, poiché è testimonianza di un' « esegesi biblica » strettamente imparentata con quella compiuta da Gesù secondo cui il solo versetto « Io sono il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe » era già prova irrefutabile della risurrezione dei morti.

P. S.

ROMANO GUARDINI: « SAPIENZA DEI SALMI » - Traduzione dal tedesco di Giacomo Frumento - Morcelliana, Brescia 1975 - pp. 208.

La Sacra Scrittura presenta al lettore di ogni tempo la chiave per scoprire il disegno di Dio sull'uomo, per approfondire il discorso sul significato della lettura e così lo studio sulla scrittura può diventare facilmente una semplice esercitazione esegetica.

In questo libretto Guardini non sembra incontrare grosse difficoltà nel mettere in risalto l'essenziale e l'attuale dei Salmi, senza appunto violarne il contenuto, né forzarne l'interpretazione: proprio rispettando ispirazione, collocazione temporale, intenti e limitando il discorso spesso a semplici considerazioni raggiunge il cuore del messaggio del salmista. Infatti l'interesse di Guardini è portare alla comprensione dell'uomo contemporaneo la verità della parola dei profeti calandola nella realtà sempre diversa della vita; vuole smuovere l'indifferenza di chi esamina soltanto alla superficie la propria coscienza, di chi rifiuta il richiamo divino, o di chi ancora si nasconde a se stesso: « Si può affermare con tutta tranquillità: quanto più urtanti ci riescono le loro parole, tanto più abbiamo motivo di pensare che esse ci rivelano a noi stessi; e che noi le dobbiamo dunque accettare e, pregando con esse, convertirci per andare a Dio » (p. 15).

Il libro si inizia con la spiegazione di chi sia chi parla al Signore o parla in suo nome, quali siano i suoi difetti e le sue qualità e come sia paragonabile all'uomo d'oggi; poi l'autore parla del cammino, che si compie nei Salmi, per giungere a Dio sotto la guida di Dio stesso, attraverso il deserto, attraverso le prove, attraverso la purificazione, attraverso il dialogo. Giustamente quindi, per noi, questi poemetti possono essere usati come misura interpretativa della realtà, ac-

quistando così una crescente importanza. Tuttavia è necessario saperli interrogare: « soltanto colui che sa interrogare con perseveranza riceve risposta. Certamente, vi sono domande che non ottengono risposta. Quando, ad esempio, colui che viene interrogato non sa darne alcuna; come si dà spesso il caso quando si tratti di un uomo. Ma qui parla Iddio. Se la serietà della coscienza esige veramente una risposta ed il cuore è pronto a riceverla, in questo caso essa arriva » (p. 25).

L'efficacia di questo libro è proprio quindi nel come affronta il rapporto uomo-Dio: Dio è per l'uomo un problema inesplicabile, un essere nascosto che si cela alla visione diretta, che non è raggiungibile dal puro sforzo del pensiero, che ascolta l'uomo che gli parla, ma che esige obbedienza a una legge che è giogo per la coscienza; di fronte a ciò la pazienza e la umiltà dell'uomo cedono ed esso diventa ribelle, rifiuta Dio e dà la sua preferenza agli idoli, ne nasce il disordine, allora come ora: « nella misura in cui Egli scompare dalla coscienza dell'uomo, la sua sostanza va in rovina. Egli non sa più chi sia. Per quanto esatta possa essere la sua scienza, progredita la sua tecnica, raffinata la sua cultura, in verità egli diviene senza base e senza sostegno, dato in preda ad ogni menzogna e violenza. Egli è tale quale lo dice il Salmo: l'uomo diviene simile al dio nel quale egli crede. Questa è la tremenda esperienza che parla dal nostro Salmo » (p. 43).

La via giusta è dunque difficile, faticosa, impervia, scomoda, ma liberante: la pazienza dell'ascolto, l'umiltà nei confronti della volontà divina, l'accettazione delle prove, fa crescere come « un albero piantato su rivi d' acqua » perché il Signore « ha cura dei giusti » (Salmo I). Ma anche se non c'è ribellione nel cuore le domande a cui manca una risposta, attraverso le parole antiche, vivono tuttora: dove devo andare, dove cercare la mia identità, dove la pienezza del mio esistere, quale il senso della prova, quale la tua volontà?... La fede, continua Guardini, è un lungo cammino, un'esperienza che tutto coinvolge e che nulla risparmia, che deve purificare tutto per dare frutto, che conduce attraverso le disparate strade della realtà mondana per condurci su quella tracciata per noi dalla fantasia di Dio: « La nostra conoscenza di noi stessi è il tentativo di ripensare ciò che Dio sa su di noi. La mia verità è radicata nel Suo sapere; ed intanto io so veramente qualcosa sopra me stesso in quanto lo so procedendo da Lui » (p. 101).

Qui nasce il bisogno di dialogare con Lui, di comprendere la zona d' ombra che è tra noi e le cose, come dice Guardini, di capire l'errore per essere nella verità. L'uomo vuole così conoscere i segni, i mezzi da usare, le difese da prendere contro un mondo che « ci assale e ci invade; attrae a sé la nostra attenzione, i nostri sentimenti, i nostri desideri » sapendo che accettando questo « si soffoca col suo frastuono la voce che sale dal profondo » (p. 140).

Perciò per coloro che desiderano partecipare alla Vita del Signore è necessario dire: « Debbo spogliarmi di me stesso affinché ciò che è dentro di me possa affiorare. Debbo tacere e prestare attenzione per potere percepire la quieta voce che mi parla » (p. 141).

Nell'incontro con Dio muore quello che rimane dell'uomo vecchio e germoglia l'uomo nuovo e si rafforza di giorno in giorno, acquistando la sapienza; « la facoltà di saper distinguere fra ciò che crea la vita e ciò che, pur attraverso una lunga serie di passi, reca morte » (p. 153). Questa nuova vita dello spirito va però coltivata e non si può mai essere sicuri di possederla, cresce, ma in mezzo ai fallimenti, in mezzo ai tradimenti, alle delusioni, perché è nella prova che cresce la virtù, è nell'insidia che si prova l'amicizia.

Ecco dunque dove è la sapienza dei salmi secondo Guardini: nella semplicità delle parole dove è rinchiusa la ricchezza della Rivelazione, nell'essere preghiera e consiglio, guida e stimolo.

Il libro sente il tempo in cui è stato

scritto che ha permesso di scrutare ancora così lucidamente la vicenda dell'uomo: in breve tempo infatti si è affermato un modo di vedere che ha travolto tutti gli schemi dell'uomo, anche ateo, trasformandolo in un indifferente che non è più in grado di recepire tutto il discorso di Guardini, meglio ancora di non accettarlo; tuttavia il materiale è tale da stimolare gli spiriti più tiepidi. Senza dubbio giova la scelta soggettiva dei salmi, e cioè quelli più vicini alla sensibilità dell'autore, come afferma l'autore nell'introduzione, la mancanza di sistematicità, che dà spontaneità ed immediatezza al discorso ma tuttavia compiutezza del nucleo concettuale che svolge.

P. O.

GORDON D. KAUFMANN: « LA QUESTION DE DIEU AUJOURD'HUI » - traduzione dall'americano di Marcelle Jossua - Cerf. Paris 1975 - pp. 324.

L'autore è noto per una *Systematic Theology: a historicist perspective* (New York 1968) in cui la teologia è vista come intelligenza cristiana degli interventi storici di Dio, costruita sulla base della esclusione di ogni comprensione puramente razionale del mondo.

Gli articoli della presente raccolta sono in parte anteriori all'opera sistematica, e non presentano novazioni di rilievo rispetto ad essa. Il teologo cattolico si trova di fronte a problemi classici nella sua tradizione, ma tratti al di fuori di ogni tradizione, come problemi nuovi: tale carattere non giova né al vigore speculativo né al rigore critico dei saggi.

Il metodo del Kaufmann è di tipo socio-empirico: è ai dati comuni culturalmente ricevuti che egli si ferma nel suo sforzo di comprensione. L'unico concetto teologico che risulti così criticamente fondato è il concetto di limite dell'esperienza: la pura analisi dell'esperienza giunge alla constatazione del suo limite. Il Kaufmann non ritiene che tale dato fenomenologico possa essere trasceso, ma che su di esso possano tracciarsi delle interpretazioni, in chiave simbolica, che rimangono tuttavia ai margini dell'universo fenomenologico. Ciò che è concesso al teologo è di razionalizzare questi simboli, di mostrare che essi cioè sono pensabili senza contraddizione non solo interna, ma con i dati dell'esperienza fenomenologica; tale esperienza diviene così la chiave ermeneutica e critica del dato cristiano, allo scopo di ricavarne una immagine compatibile con l'esperienza comune nella cultura contemporanea. I simboli tuttavia in sé non dicono nulla su ciò che è oltre il limite; il loro contenuto è di per sé immanente. Il limite preclude ogni superamento, le interpretazioni non conducono a una penetrazione oltre il fenomeno, rimangono all'interno di esso, al di qua del limite. Il limite può essere compreso come quello di una volontà attiva che ci confronta, e questa è appunto l'esperienza teistica del limite. L'ermeneutica del limite è culturalmente e socialmente determinata dalla tradizione in cui il soggetto si inserisce.

Il limite può essere sentito come un soggetto e chiamato Dio, ma ciò esclude ogni nozione di altri esseri: angeli, demoni, santi. « Bisogna ripensare », afferma il Kaufmann, « la prospettiva cristiana scartando ogni elemento mitologico per giungere a quello che l'uomo moderno e secolare può affermare di essa » (p. 96). La riduzione fenomenologica diviene un criterio di selezione critica dei contenuti, al punto che essi sembrano ridursi alla sola lettura del limite dell'esperienza come volontà di altro, definendo questo altro Dio.

Il contenuto della fede cristiana deve essere ridotto in modo che esso non comporti alcuna variazione al campo dell'esperienza fenomenica, all'orizzonte dell'uomo secolare. I contenuti cristiani vanno ristrutturati secondo il criterio di compatibilità con l'e-

sperienza fenomenica. Non meraviglia dunque che l'idea di Dio venga valutata come strumento pratico, come mezzo efficace per la condotta della vita: « se l'idea di Dio contribuisce a sostenere noi stessi in quanto agenti, se essa contribuisce a umanizzare e a sviluppare l'uomo..., è giusto permettere a questa credenza di guidare la nostra azione. E' giusto agire... credere in Dio in senso pratico » (p. 142), anche se non è possibile rispondere alla « questione speculativa sulla origine delle cose » (p. 144).

La formula teologica definitiva del Kaufmann ci pare la seguente: « tutte le concezioni di Dio, comprese quelle della Scrittura e della fede, debbono essere intese come creazioni dell'immaginazione umana, il "Dio reale" non essendoci mai accessibile o direttamente conoscibile (anche la distinzione tra il Dio reale ed il Dio accessibile è necessariamente una caratteristica del Dio accessibile) » (p. 147).

Insomma, la questione di Dio è tale che non si può nemmeno porre innanzi ad essa il problema della verità, ma semmai solo quello della sua utilità pratica.

La questione di Dio, sul piano della conoscenza, non esiste. Sembrerebbe allora più giusto fare economia della stessa parola di teologia: il Kaufmann fonda al massimo una teoprassi, nel senso almeno che l'uomo è un facitore di Dio.

G. B. B.

JUAN MIGUEL GARRIGUES: « MAXIME, LE CONFESSEUR (la charité avenir divin de l'homme) » - Beauchesne, Paris 1976, pp. 199.

Dobbiamo al padre Garrigues un'opera di alta qualità dottrinale, che pone in rilievo la santità di Massimo, la potenza della sua confessione sul piano dogmatico, la qualità della sua teologia. Il libro è di conforto spirituale, in un tempo in cui l'« impossibilità » del dogma, sembra divenire un punto di riferimento del *main stream* della teologia. La causa dell'ortodossia non era del resto migliore nei « secoli della fede » » in cui Massimo visse. Le istituzioni politiche ed ecclesiastiche congiuravano di fatto a distruggerla, ma essa rimase vivente nel martirio di papa Martino I e del Confessore.

In Massimo ortodossia, teologia e martirio sono una armoniosa sintesi. La testimonianza ortodossa di Massimo è per l'integrità della natura umana di Cristo. Il Logos, fatto carne nel tempo della potenza del peccato e del mondo, dà alla Incarnazione carattere sacrificale; la testimonianza alla verità di Cristo ha la dimensione martiriale dell'ortodossia; e la teologia raggiunge il suo più alto livello nella contemplazione del mistero del Cristo crocifisso.

Allo scritto del Garrigues è premessa una introduzione del Le Guillou, che avvicina Massimo a Soloviev, notando la loro comune data di morte: il 13 agosto. Il Le Guillou parte da una testimonianza di Soloviev su S. Massimo contenuta in « La Russia e la Chiesa Universale ». Secondo la tesi di Soloviev, la ferma difesa che Massimo fa dell'esistenza di una volontà umana e di una libertà umana in Cristo rappresenta la difesa del cristianesimo contro il « principio anticristiano orientale », visto come sottomissione passiva del divino all'umano. Mantenendo il principio della integrità dell'umanità di Cristo, Massimo corona la lotta dell'ortodossia contro il principio della fusione del divino e dell'umano, portata avanti, in forma diversa ma con sostanziale coerenza, da ariani, apollinaristi, nestoriani, monofisiti, monoteliti e che sarebbe stata continuata più tardi dagli iconoclasti.

Il cesaropapismo, che associa alla professione di fede cristiana la strumentazione al potere, conduce a « un dispotismo orientale, a una servilità correlativa, a una immoralità sfrenata che non poteva tollerare dei veri

cristiani come S. Giovanni Crisostomo. A Bisanzio c'erano più teologi che cristiani ».

La fuga dalla società cristiana è così l'unico modo per essere cristiani: « il risultato di questa fuga si manifesta come una opposizione del deserto cristiano al mondo pseudo-cristiano, cioè a una nuova separazione del divino dall'umano su grande scala. Possiamo dire che la società laica di Bisanzio soffriva di un nestorianesimo pratico e i monaci di un monofisismo pratico » (p. 15).

Il Soloviev nota che sia l'uno che l'altro errore conducevano « all'antica idea orientale di un dio inumano... Il peccato segreto dell'oriente cristiano vi si manifesta, il che costituisce, al tempo stesso, una giustificazione storica della religione mussulmana » (ib.). Massimo appare così la fusione dell'ortodossia e dell'ortodoprassi cristiana di fronte al « principio anticristiano orientale »; così Soloviev sentì S. Massimo, e così lo interpreta il Garrigues.

Il libro pone sinteticamente in risalto la struttura portante del pensiero del Confessore. La cristologia si fonda su un'antropologia razionalmente costruita. L'uomo appare costituito da due principi irriducibili nella loro ragione formale, ma interdipendenti: la natura e la persona. Alla distinzione tra *hypostasis* ed *ousia* si aggiunge quella tra *logos* e *tropos: logos* della natura è ciò che appartiene all'essenza, *tropos* ciò che appartiene al suo modo di esistenza. Ogni novazione, compresa la divinizzazione, avviene non nel *logos*, che significherebbe una mutazione essenziale, ma nel *tropos*. Le due coppie appaiono associate nel linguaggio trinitario dei padri Cappadoci: *logos tes physeos, tropos tes yparxeos*. Ciò non determina ovviamente una identificazione tra *ypostasis* e *tropos*, ma stabilisce una connessione: un mutamento nell'ordine dell'*ypostasis* è, rispetto all'ordine della natura, un mutamento non nel *logos* ma nel *tropos*, esattamente perché il *tropos* come tale non fa parte del *logos* come tale. E' questo l'impianto antropologico razionalmente chiarito cui Massimo ricorre per fondare la cristologia.

« La divinizzazione per innovazione della natura nel suo modo di esistere appare come il modo *(tropos)* libero ed originale che l'ipostasi dona alle energie della natura » (p. 111). La natura umana di Cristo è nell'Incarnazione qualificata dal modo ipostatico proprio del Figlio. La Persona incarnata innova la natura assunta nel *tropos* e non nel *logos:* muta la condizione esistenziale della natura senza alterarne l'essenza. La distinzione tra Persona e Natura nella Trinità divina è la condizione per la comprensione dell'unione che non è fusione, della distinzione che non è separazione tra la Persona divina e la natura umana in Cristo.

La divinizzazione riguarda la natura, ma in quanto modo ipostatico del Figlio impresso in essa: la natura recepisce come *tropos* la presenza dell'ipostasi del Figlio al posto di quella della persona umana. « Il modo ipostatico unico secondo il quale il Figlio compie la compenetrazione dell'umano e del divino è comunicato all'uomo come grazia di adozione che innova la sua natura nel suo modo di esistere, come mistero di libertà escatologica che trascende la necessità ontologica di ogni causalità formale di una natura sull'altra » (p. 135). Massimo esprime questo pensiero con vigorosa chiarezza. La nuova energia causata dall'Incarnazione nell'umanità di Cristo è « nuova energia non, come pensano alcuni, perché la negazione degli estremi assicura l'affermazione di un mediatore. Non c'è nel Cristo una mediazione che sia affermata mediante la negazione degli estremi. « Nuova » come caratteristica di un Mistero nuovo, il cui principio è il modo *(tropos)* ineffabile dell'accordo » *(I Ambigua 5,* Garrigues, p. 135).

Ogni concezione dialettica della cristologia è qui confutata in principio, in nome a un tempo della trascendenza divina e della autonomia della natura umana: il modo ipostatico del Figlio si imprime sulla natura assun-

ta dall'ipostasi del Verbo, e, mediante lo Spirito Santo, si estende ai credenti. Lo Spirito Santo imprime negli uomini i tratti ancora sconosciuti del Risorto (p. 129).

« Per esprimere la compenetrazione senza confusione dell'energia divina e dell'energia umana del Cristo, Massimo fa ricorso al termine usato da Gregorio di Nazianzo di perichoresis. Questa parola viene da un verbo greco che significa « far posto ritirandosi » (p. 136). Massimo intende stabilire che l'energia del Cristo non è unica, ma fondata « sul modo indicibile della pericoresi armoniosa ».

In Cristo, grazie al *tropos* ipostatico due volontà essenzialmente differenti possono comunicare senza che per questo si debba supporre una attuazione formale dell'una in sostituzione dell'altra. Il modo con cui la Persona del Verbo influisce sulla natura umana di Cristo è il modo della persona, non è il modo della natura. Questo punto è la conseguenza ultima e nodale della cristologia di Calcedonia.

Il porre in pieno risalto il carattere ipostatico dell'unione della natura consente a Massimo di superare ogni concezione dialettica. Un testo citato dal Garrigues, è una chiara formulazione di questo aspetto: « se una cosa è totalmente differente da un'altra, non le è per questo opposta. Ciò che è opposto, appartiene al libero arbitrio *(gnomé)* che si muove essenzialmente fuori del principio essenziale *(logos)* della natura; al contrario, ciò che è differente è dovuto alla natura, retta dal suo principio essenziale *(logos)* ».

La differenza tra la volontà umana e quella divina di Cristo non toglie l'unità dell'Ipostasi e quindi l'unità di Cristo come soggetto: « egli esercita e attua la sua volontà creaturale nel suo modo ipostatico di Figlio ».

Tale attuazione è al modo della persona e non al modo della natura, cioè nell'ordine in cui la persona si appropria e muove le proprie facoltà naturali.

L'impianto di antropologia naturale è indispensabile alla enunciazione della cristologia ortodossa. Il Cristo pone il modo ipostatico del Verbo come impronta *(ypotyposis)* sulla natura assunta. Presente come Ipostasi nell'umanità assunta, il Verbo reintegra e conserva la natura umana in quanto natura umana divinizzandola: il modo ipostatico impresso sulla natura rivela, mediante la Persona del Figlio, la carità divina e fonda la possibilità ed il modo con cui gli uomini possono imitarla.

Massimo considera l'Incarnazione *ex parte Dei,* fuori di ogni « Kenotismo »: « andando oltre la dignità divina e traversando la gloria di Dio, il Verbo ha fatto del ritorno a Dio di quelli che si erano allontanati; una manifestazione e un'espressione più avanzata della sua gloria »: così Massimo nella lettera 44 (Garrigues, p. 157). Massimo può, in un'altra lettera, specificare il suo pensiero affermando che « l'abbassamento volontario di Dio nella carne non fu una caduta per la divinità perché, essendo immutabile, rimase ciò che era e divenne ciò che non era e, amando gli uomini, conservò intatto sino al compimento ciò che era divenuto ». (Ep. 19, cit. p. 158). Infine, il tema del cristiano: la relazione del cristiano con Dio è immediatamente con le Ipostasi divine, è in esse e mediante esse che avviene l'incontro delle nature.

La Chiesa è la prosecuzione di Cristo e l'anticipazione del Regno, la sua continuità con il Gesù storico si unisce all'apertura al Cristo escatologico. Così il cristiano può trarre dal tesoro del Gesù storico e del Cristo escatologico l'antico e il nuovo, unendo la fedeltà alla creatività: la carità è il comandamento del Signore e, come nota il Garrigues, l'avvenire divino dell'uomo.

Il libro ci offre così una immagine spirituale e una figura dottrinale tra le più fascinose nella storia della Chiesa, rintraccia le linee di costruzione dell'una e dell'altra e manifesta l'armonia della dottrina e della vita del Confessore.

G. B. B.

RAYMOND ROUYER: « LA GNOSE DE PRINCETON » - Fayard, Paris, 1974 - pp. 302.

Vengono esaminati nell'opera i principi di un movimento filosofico sviluppatosi di recente, soprattutto in ambienti scientifici americani (particolarmente a Princeton e Pasadena), con propaggini anche in Europa ed URSS.

Non si tratta di una vera, rigorosa, esposizione dottrinaria, in quanto una dottrina e una scuola neognostiche propriamente non esistono, come non pare esistano maestri o iniziatori ben definiti di questo pensiero (sebbene ricorrano spesso i nomi di Hoyle, Sciama, Feynman, e vari altri; lo stesso Eddington è definibile un pregnostico).

In realtà, il fenomeno neognostico ha avuto origine come hanno origine spesso i movimenti di cultura, di pensiero, di fede, allorché i tempi sono maturi: cioè quasi contemporaneamente, in ambienti diversi, dietro la spinta di una esigenza comune, rivelatasi rapidamente.

Tale esigenza può dirsi, sostanzialmente, la seguente: sbloccare la situazione di « vicolo cieco » in cui le scienze fisiche e naturali sembrano trovarsi in taluni campi (vedi, ad esempio, il manifesto disagio di fronte al contenuto teologico delle forme viventi; la impossibilità di definire o giustificare in termini meccanicistici, o indeterministici, il sorgere della soggettività umana); in generale, costruire una nuova visione del mondo, che quantunque in armonia rigorosa con i dettami di tali scienze, le trasvalichi e le completi, rispondendo a quelle domande fondamentali dell'anima umana alle quali esse non hanno finora saputo rispondere.

In sintesi, ci pare quindi che la neognosi rappresenti la reazione ad una situazione di crisi ideale nella scienza, ed un tentativo di offrire una visione unitaria dell'universo e dell'uomo.

* * *

Come tutte le correnti filosofiche che assumono tale nome, anche la nuova gnosi americana cerca di rendersi ragione attraverso la pura intelligenza dei motivi più profondi delle religioni.

Le tesi fondamentali sono queste: l'universo, nella sua unità, è costruzione ed espressione dello Spirito, e nei suoi particolari e nelle sue componenti è espressione di spiriti, che dallo Spirito sono in qualche modo delegati, e che operano nell'ambito di temi-programmi generali da esso stabiliti.

Come spirito si intende una coscienza, o meglio un campo di coscienza; come Spirito si intende la coscienza dello spazio-tempo cosmico.

L'universo è fatto pertanto di forme coscienti di se stesse, e di interazioni (non coscienti) fra tali forme.

A differenza del materialismo, secondo cui tutto è oggetto, tutto è esterno, tutto è cosa, la neognosi individua in ciò che si presenta all'osservazione non la vera realtà, ma il « rovescio » di essa (« wrong » side), a cui corrisponde un « right side » cosciente e soggettivo. La coscienza appare come l'involucro generante e la parte « diritta » dell'ideale tessuto delle cose.

La realtà sensibile non può dunque precedere la coscienza, e ciò significa anche che non è il cervello — a differenza di ciò che afferma il materialismo — a rendere cosciente un corpo (p. 99).

Tutto quanto l'indagine materialista considera, e prende per vero, è dunque un falso essere: è, solitamente, il risultato di combinazioni e interrelazioni fra « right sides » coscienti.

Lo spirito si intravvede non tanto nei vari aspetti macroscopici della realtà inanimata (quali una nuvola, un fiume, una casa, che come tali non hanno, in sé, un corrispettivo cosciente, essendo appunto frutto di combinazioni e interrelazioni) ma piuttosto nelle particelle elementari che li costituiscono, in quanto esse sussistono

di per se stesse, come manifestazione diretta di campi di coscienza che ne fanno una realtà indipendente dalla nostra visione.

E soprattutto si intravvede negli animali, nelle piante, nell'Albero stesso della vita, poiché essi si manifestano a causa di un'unità di fondo in essi presente, e il comportamento delle loro parti è funzione di un comportamento unitario.

«Il cosmo — ripete la gnosi — è una tappezzeria che la scienza descrive fedelmente, ma al rovescio» (p. 38). L'indagine scientifica è solo preparazione per la vera e unica conoscenza, che consiste nella gnosi.

Lo Spirito, cioè Dio, diventa più propriamente come «il pensiero di cui il mondo è il cervello» (p. 173), e l'io personale, come «l'unità di un campo di coscienza». Implicitamente, è dunque il pensiero il fondatore e creatore del mondo.

* * *

Possiamo a questo punto definire l'uomo.

Esso è un'«idea» divina a cui, provvisoriamente, è accordata una certa autonomia (p. 288).

Le coscienze individualizzate sono, in questo senso, una sorta di incoscienza divina, di «sogno di Brahama», altri io di Brahama. Quando, nella morte del corpo, il Dio si sveglia, il sogno nella sua autonomia svanisce o, meglio, svanisce l'autonomia del sogno, poiché questo, nell'atto del risveglio, si fonde nella coscienza-io unitaria dell'universo, e si considera non più come sogno che vede se stesso, e vede la sua morte, ma come il risvegliato che ricorda un suo sogno (p. 288). Nell'annientamento delle singole individualità in Dio, rimane pertanto conservato (fuori del tempo) il loro contenuto valido (p. 292).

Ne deriva che la sopravvivenza e l'immortalità individuali, tipiche della fede cristiana, sono da considerarsi qualcosa di simile ad un mito.

Ma nello stesso tempo, che morire non è propriamente tornare al nulla, bensì rinvenire il Dio unico.

L'«immortalità» degli uomini siste dunque nell'essere «gli altri di Dio», che da esso derivano, ad so tornano. E tuttavia, questo es «l'altro io di Dio» è anche, in q che modo, la causa del nostro rire.

Dio, coscienza universale perfe mente interiorizzata, «profondo in no delle cose», contrasta infatti la coscienza dell'uomo, che è coscie di sogno, in cui è cioè presente q cosa di esterno all'io personale.

Solo una coscienza perfettamente teriorizzata (in sostanza solo il gio perfetto) non meriterebbe la m te; ma in questo caso, essa, pro per la sua natura, cesserebbe di vere allo stato separato, e si pe rebbe anticipatamente in Dio.

Come si può intuire da questi ce confluiscono nella teoria neognos elementi diversi. Influssi del pensi ebraico si mescolano a richiami d filosofia speculativa indiana, e i ca teri di una visione stoica della con quelli di una sorta di masson mistica, il tutto alla luce del do scientifico moderno.

Ci si può chiedere ora quanto sia di cristiano in questa teoria. verità non molto.

Ancora una volta, la differenza soprattutto nella concezione dell mo: creatura eterna, centro e mo essenziali dell'universo nella conc ne cristiana; tappa dell'evoluzione, ventura e sogno nell'universo-Dio, la neognosi.

«Noi non siamo cristiani — a mano i neognostici — Gesù è m come miliardi di uomini e miliard miliardi di esseri nei milioni di g sie. Egli non è Dio. Noi lo lasci agli hippies. La scimmia che un no riuscì per la prima volta a zarsi sulle proprie zampe ha a nell'evoluzione dello spirito un molto più grande di quello di G (p. 17).

Anche in questa, nuova, risa così i caratteri tipici di ogni g la tendenza ad elaborare sistemi ritualistici fondati sulla negatività la materia e del corpo, il rifiu ogni umanizzazione di Dio, di c

guenza, appunto, il rifiuto del cristianesimo. Nei confronti di quest'ultimo, la neognosi si presenta sostanzialmente come alternativa religiosa, contrapponendo ancora una volta al Dio dei vangeli il Dio dei filosofi, alla religione dell'amore divino una sorta di nuova religione « scientifica ».

Ci pare, anzi, che nella misura in cui appunto rifiuta l'eternità reale della persona umana, e il regno nuovo oltre il tempo (e nonostante lo spirito che essa intravvede al di là degli oggetti sensibili), la neognosi abbia più di qualcosa in comune con il materialismo scientifico marxista.

Ci chiediamo, infatti, se il materialista più coerente e più vero, sia colui che non riconosce un Dio al di là delle cose, o non, piuttosto, colui che rifiuta il regno nuovo degli uomini, di ogni uomo, al di là, e al di sopra, dell'umanità di questo tempo e di questo spazio. Rimangono tuttavia indubbi l'importanza e l'interesse del movimento neognostico.

Basti pensare al significato di questa ammissione: che la scienza fisica non è la via alla conoscenza assoluta; che la vera realtà è quella pensata, non quella osservabile; che ciò che è assolutamente obiettivo è il pensiero, non lo strumento. E soprattutto, basti pensare all'importanza, vorremmo dire alla bellezza teoretica, di riconoscere un substrato personale cosciente in tutte le cose.

Stranamente, la neognosi, che non ammette il Cristo, sembra dunque non abbia difficoltà ad ammettere gli angeli!

Lo scientismo e il meccanicismo vecchia maniera stanno di fatto morendo: si dimostra che non esistono necessariamente spazi invalicabili fra pensiero scientifico e pensiero religioso; implicitamente, che fra di essi è possibile, se non una sintesi, almeno un rapporto nuovo, e che esistono nuove e fruttuose strade per la ricerca teoretica. Sorprende infine come tutto ciò sia opera di uomini di scienza, e non di uomini di teologia.

Anche questo un segno dei tempi?

G. F.

ERNST JUENGER: « SULLE SCOGLIERE DI MARMO » - Rusconi, Milano, 1975 - pp. 143.

In momenti turbati come quelli in cui viviamo è opportuno potersi interrogare in uno specchio. Anche per questo motivo giunge a proposito la ristampa che l'editore Rusconi ha curato del libro di Ernst Jünger: « Le scogliere di marmo », apparso in Germania nel lontano 1939.

Allora profetizzava la tragedia in cui stava sprofondando l'Europa. Ora può essere una chiave di lettura per lo sfaldamento e la progressiva degenerazione che sta vivendo la nostra società.

L'opera è un breve racconto fantastico a cui si addice il paragone con un cristallo.

Infatti quasi come reazione alla corruzione dei tempi, Jünger ha riposto nel rigore dell'arte la speranza della sopravvivenza e del riscatto: motivo già caro a Foscolo e a Goethe. La geometrica struttura dell'opera, con le sue rigorose simmetrie, le sue modularità, i ritmi costanti su cui è tessuta la limpida architettura che costituisce la forma, ne fanno un cristallo trasparente, ove è negata ogni arbitrarietà compositiva.

L'autore seleziona accuratamente le figure, i luoghi fantastici eppur minutamente descritti senza riferimento di spazio, gli animali emblematici propri dei bestiari medioevali, la flora che bene esprime il senso della terra.

Prepara lentamente una scena che pare immobile nel tempo: entro questi parametri si svolge l'opera della corruzione che si estende in silenzio, intaccando tutti gli organismi componenti la città ed una civiltà, un modo ordinato di vivere.

Il dramma convulso, cruento, intenso è riservato per la fine, quasi una Apocalisse che si dispiega subitamente dopo lunga preparazione.

L'andamento del racconto si appoggia alla memoria del narratore senza

coinvolgerne la psicologia. E' questo un romanzo che si oppone alla letteratura intimista, per tentare una nuova oggettività posta in una atmosfera rarefatta, ove gli oggetti, le persone, gli animali, i luoghi, le azioni si evidenziano con icasticità di contorni.

L'apertura del romanzo muove da un verso di Dante, ripreso da Goethe, che rimane l'occulto maestro di Jünger. Il ricordo del tempo felice nella miseria del presente.

La trama consiste tutta nella storia del crollo di una civiltà che aveva ospitato i due cavalieri reduci da una guerra (evidente il riferimento alla I guerra mondiale), testimoni dell'orrore.

I luoghi sono caratterizzati dalla religione che vi si pratica: la città ove si svolge la vita civile e la marina, paesi di antica cultura cristiana, e la campagna ove vive il popolo violento dei pastori pagani, e l'obbrobrio della vita nelle paludi e nei boschi, ove una sinistra e possente figura simbolo del nihilismo conduce l'opera di corruzione.

Il male progettato e voluto con metodo ed ordine produce il caos. Il panico pende sulla città e si stabilisce all'esterno la « tirannide che vive nei loro cuori ».

La degenerazione è osservata attraverso sintomi diversi e molteplici: il popolo non permane più fedele ai suoi costumi ed alle leggi, vacilla l'antico ordine, l'infezione si insinua in un corpo esaurito attraverso ferite quasi inavvertite dal corpo sano. I segni del male si svelano: in tumulti, misfatti senza apparente ragione, di cui è garantita l'impunità, perdita del senso dell'onore, debolezza della giustizia, coinvolgimento della magistratura e del clero e della cultura, diffondersi di falsi culti.

L'arte del male consiste nel somministrare il terrore a piccole dosi per produrre una paralisi delle energie. Le forze negative assumono la parte delle forze della legge e il terrore assume la maschera dell'ordine. Si sviluppa l'odio contro la bellezza, l'odio contro la città ed ogni altro luogo « dove l'attività fosse meditata e pensata ». Contro questo disordine si leva la antica nobiltà del luogo, il principe di Summyra cui si allea il principio avventuroso ma facile allo spregio: « come tutti gli ambiziosi di potenza ed anche di strapotere trasponeva i suoi selvaggi sogni nel regno dell'utopia », rappresentato da Braquemart, simbolo di Nietzsche. Entrambi votati alla distruzione certa contro la selvaggia e sanguigna forza del Forestaro, a cui anche il popolo dei liberi pastori invano oppone violenza a violenza. E' una battaglia cosmica quella che nel finale vede a confronto le forze del bene e del male, che coinvolge uomini e animali nella cupa notte delle foreste e delle fattorie incendiate.

Il ricordo e la tradizione di Bosch è qui sensibile e presente, nell'evocare il demoniaco della situazione di rovina e di distruzione. Dopo essere stato coinvolto nell'ultima battaglia, e miracolosamente salvato per opera delle forze ataviche della terra, il protagonista comprende che si contrasta alla violenza ormai vincente solo mediante la pura forza dello spirito. Viene qui a compimento il motivo innescato nella figura del monaco cristiano Padre Lampro che ha scoperto nell'armonica simmetria dei fiori la legge di unità che lega e pervade tutto il cosmo.

E' questa una figura che tornerà anche in altre opere dello Jünger che si stava avvicinando al cattolicesimo, come in quella di Padre Felix in Heliopolis (vedi Renovatio anno VIII n. 3 pag. 468). Padre Lampro è il fulcro spirituale del convento dedicato alla Vergine, regina del mondo, che dà il nome di Falcifera al monastero. Centro di vita spirituale, di cultura e di ricerca botanica che si eleva a riconoscere l'ordine del cosmo sulle tracce di Alberto Magno, è l'ultima rocca dello spirito ad essere attaccata e distrutta dalle fiamme.

Il motivo finale, che nel libro anticipava praticamente la 2.a guerra mondiale, diviene così quello del martirio: con il martirio e il sacrificio si fa fronte all'ascendere dei barbari al potere, ed il sacrificio dei migliori è principio di nuova vita per i rimasti.

Il capo mozzo del principe custodito in un'anfora, recato dai due cavalieri esuli presso antichi e nobili avversari, sarà incastonato nella prima pietra che verrà posta a fondamento della nuova cattedrale ricostruita dai cristiani, una volta passata la bufera.

Un nuovo mondo rinasce dalla prova e dalla sconfitta.

Il motivo ispiratore del libro, che ne costituisce la ragione artistica ed architettonica che ad esso presiede e ne esprime il significato positivo, è la critica al nihilismo attivo, così come si trova teorizzato in « Wille zur Macht » di Nietzsche, e che superata anche l'arida volontà di potenza, si sta manifestando ora, dopo la seconda guerra mondiale, nelle pieghe dell'assurdo di un dadaismo di massa, mascherato da progressismo.

Ad esso si reagisce con l'arte, la rigorosità della forma e del linguaggio, con il sacrificio nell'operare, conoscendo che l'importante non è vincere, ma comprendere e salvare i propri valori. Nella sua possibilità di essere letta in relazione ai grandi cambiamenti in atto da noi, ed alla situazione così come si va svolgendo, consiste l'attualità di questa opera che è stata progettata per interpretare la essenza del procedere del nihilismo dalle coscienze alle cose che traduce in rovine.

E. I.

LION VELA E DORA DEMAS: « MEZZOGIORNO DI VUOTO » - Jaca Book, Milano - aprile 1976 - pp. 160.

E' un libro concepito sulle ali della critica ad oltranza, in varie strutture espressive e presentato in vesti diverse. Un libro che conclude definendo la nostra società un pozzo di vuotaggine, di paradisi promessi — e non mantenuti — a tutti, uomini, donne, vecchi, bambini, professionisti, operai, fantini, fantesche, imprenditori. In definitiva, il libro presenta la sfilata delle maschere di tutti i giorni nella sagra della mistificazione popolare che echeggia il peana del nostro tempo folle e nevrotico. Non è neanche uno dei soliti libri di contestazione generica a scopo recondito, o almeno così pare, bensì una raccolta di osservazioni pungenti che toccano un po' tutti gli aspetti orripilanti del nostro vivere disordinato che, tanto per cominciare dal primo capitolo, viene rappresentato con configurazioni favolistiche, popolato da re buoni e re cattivi in assoluto, dalle falsificazioni storiche e buffonesche, dalla corsa inutile verso un traguardo impossibile, su strade che non conducono a nessuna mèta fuorché al risultato di lasciare più frastornati di prima.

Direi, anzi, che al centro della critica è proprio il presunto progresso che ai primi colpi di una analisi seria crolla con tutti i suoi miti, in rapida successione, come tanti birilli. Al primo posto non ci poteva che essere l'illusione illuministica, rivelatasi nel tempo fautrice di nequità in campo sociale ed economico, sciagura per gli onesti cittadini delle classi meno abbienti del tutto espropriate dalla possibilità di una scelta. Un mito caratterizzato dall'alienazione e da una « tristezza radicale » che si è impressa a fuoco nella nostra società, una tristezza che è, caso curioso, l'unica cosa che hanno in comune tanto il ricco quanto il povero, una tristezza talmente radicata nell'io da non potersi nemmeno definire propriamente tristezza: essa consiste, infatti, in un vuoto che è incapacità, ad un tempo, di gioia e di dolore e che è, con altrettanta facilità, imbottito « da ideologie di breve durata, da ventate di violenza, da impeti di giustizia, ma senza solide radici » (p. 16).

Direi che in queste poche parole si riassume tutto il senso del discorso. Di qui l'apparente ritorno, con gli autori, al tempo favolistico di un passato chiaro e limpido dove il re buono era veramente buono e il re cattivo era veramente un re cattivo, men-

tre oggi non siamo nemmeno più in grado di distinguerli l'uno dall'altro, di capire ciò che conviene o non conviene fare... e l'equivoco continua. Il desiderio di nuovo e di libertà, così bruciante in tutti, ci dà la misura della riserva di illusioni che sorbiamo continuamente e che surroga l'impossibilità di ottenere una realizzazione di vita autentica e genuina. Una lotta poi, quella un tempo definita lotta per la vita, che non presenta alcun risultato liberatorio ma contribuisce, semmai, a rendere sempre più deprecabile l'allontanamento dai valori e dalle culture più evolute.

Il progressista, oggi, spinge l'uomo all'autodistruzione in nome di un avanzamento fantomatico di « provata fede democratica e antifascista » (p. 26). Naturalmente i più furbi e disonesti, sempre pronti a cogliere l'occasione favorevole con l'opportunismo che li distingue, sanno sempre come allinearsi politicamente. Il tentativo ben riuscito (da parte di chi?, fa parte del mistero della vita d'oggi) di una ripartizione in comparti separati del corpo sociale, l'un contro l'altro armati, riesce a rendere sempre più precaria ed esplosiva la situazione. Oggi si critica, si blatera, si denuncia, si fanno le marce dimostrative — rumorose e inutili — oggi tutti contestano tutto, ma con quali risultati? Il malcostume e la stupidità dominano incontrastati. Rimane solo il linciaggio morale rivolto contro chi vorrebbe opporsi a questa tendenza, salvare il salvabile, mettere gli altri all'erta. In questo caso si ricorre all'intimidazione e all'insulto mettendo nel vaso di Pandora chiamato fascismo (che cosa è, che cosa fu, che cosa sarà mai questo fascismo?) ogni maleficio passato, presente, futuro. Si è arrivati all'assurdo di accusare di fascismo milioni di persone vissute in epoche storiche remote. Siamo l'unico paese al mondo che è giunto a tanto.

In un racconto simbolico inserito nel libro e avente come protagonista un pachistano di nome Jonathan Brooks, la satira, a questo riguardo, raggiunge il suo acme; e si tratta di una satira tragico-farsesca intorno a un giovane che ha avuto la sventura di credere ingenuamente a tutte le dottrine correnti nel nostro tipo di società. Il cambiamento in atto in Italia — se c'è — anzi da un tipo di Italia di troppo recente passato, è caratterizzato da pseudoterapie, da speciali consulti attorno al paziente moribondo di taumaturghi che si chiamano « psichiatria democratica, magistratura democratica, movimento femminista, brigate rosse, ecc. .... » (p. 45), raggruppabili genericamente sotto il titolo emblematico del capitolo "Danza italiana dei barattoli" vuoti naturalmente ma tutti con la loro brava etichetta. Barattoli riempiti di vuoto da fantomatici addetti ai lavori il cui compito è riassumibile in una parola sola: astrazione. Di barattoli ce n'è per tutti: liberazione per i reietti, gli anormali, i tarati, i pazzi, i delinquenti, gli onesti, i buoni, i disonesti, gli intellettuali, i frenastenici: ognuno ha diritto alla sua rivalsa, alla sua autorealizzazione, al suo proprio personale senso di giustizia. Nonostante l'incongruenza, tutte le « intellighenzie » si trovano d'accordo verso questo esito a cui nessuno osa opporsi pena l'emarginazione, il silenzio e il linciaggio.

« Quando si parla dell'abbraccio tra capitale illuminato e leadership dell' ormai mercificato movimento operaio europeo, ci si dimentica troppo spesso di chiarire su quale progetto internazionale si forma l'abbraccio, in un paese come l'Italia, tra PC e FIAT, nella Francia con il nuovo Marchais, e, da tempo, nella Germania con il suo sindacato macro-aziendale e nell' Inghilterra dei laburisti e dei tradeunionisti », dicono gli autori a pagina 62, ma incalzano spiegando il fenomeno come una ricerca di garanzia ad un ulteriore asservimento sul piano internazionale agli interessi economici delle grosse società finanziarie, mentre le opposizioni fasulle sono il cardine del sistema.

Il '68 francese fu una delle prime denunce del vuoto pneumatico costituzionale, del fallimento delle culture

attuali procedenti a senso unico, dove i « buoni » sono i progressisti mentre gli altri sono tutti cattivi: la « guerra santa » sventola una sola bandiera, quella proletaria. Ogni altro tipo di cultura, come gli autori descrivono nel capitolo intitolato « Il pasticciere sahariano » opportunamente ambientato in un paese arabo, è tabù.

La società della « divisione », dopo le varie illusioni dispensate a dovizia, presenta dunque un vuoto culturale che sta alla base della sopraffazione e della brutalità che ne sono le manifestazioni più correnti. Ma che cosa c'è dietro le ideologie, dietro i governi, chi sono i profittatori di questa situazione?

Gauguin, un giorno, partì per Tahiti, lasciando lavoro, famiglia e la cosiddetta civiltà, per morire di pittura; gli « hippies » per un certo tempo si misero in marcia per le strade del mondo per morire di droga; c'è chi cerca un rifugio nei colori di una squadra sportiva; c'è chi continua a sognare ad occhi aperti cercando evasione in altri lidi; c'è chi crede nel sesso, nella televisione, in due ore di cinema. Qual è lo scopo di tutta questa fuga gigantesca di animali spauriti dalla giungla in fiamme della civiltà? Come può la nostra società difendersi contro la superficialità e il vuoto, il rapido decadimento culturale, il livellamento su un piano di volgarizzazione « animale »?

A un certo punto gli autori cercano di identificare un punto di riferimento e di appoggio: « La cultura esiste ancora. Relegata, censurata, disprezzata. Esiste nei popoli e nelle religioni, esiste nel cristianesimo ed emerge come necessità di vita nelle istanze di liberazione che la storia ha portato avanti » (p. 97). Eppure, nel contesto generale del libro anche questo assunto, è doveroso ammetterlo, suona forzato come il tentativo ad un appiglio sul presupposto che, tutto sommato, ci si può ancora salvare; ma fino a che punto se ne è convinti?

Il dialogo seguente, fra i personaggi fittizi di Jean Martens e del suo amico Luc, mette in luce tutti i dubbi, le incertezze, la confusione lessicale fra le diverse opinioni politiche di gente alle prese con i problemi del salario, i conflitti religiosi, alla ricerca di una coscienza genuina del fatto cristiano, assillata dall'importanza di assumersi una responsabilità. Una responsabilità non generica ma ricostruita di una realtà che appare ancora troppo lontana: un' intuizione nuova di una antica semplicità, prima di affondare nel buio completo. La ricerca di un Dio rivelatosi non per essere adorato ma per essere seguito, una possibilità integrale perché mai attuata. Solo così il trauma psicologico della vuotaggine che ci circonda può essere risolto con efficacia e persuasione tali da rivoluzionare fino in fondo il sistema. Ma per fare ciò occorre prima di tutto avere il coraggio di ribellarsi al conformismo e di saper tollerare l'insulto, di smascherare il vuoto e di non curarsi di tutto quanto contiene di intimidatorio il nostro tipo di vivere.

Non manca nel libro, come si è visto, l'accusa alla provincialità dell'*europeo*, alla perdita dell'elemento rivoluzionario, specialmente da parte di quei partiti politici che si sono sempre attribuiti una etichetta rivoluzionaria, l'accusa di una svendita ideologica agli interessi economici — che il denaro venga da una fonte o dall'altra non importa —. Al riguardo, la « Ballata per un comunismo che avrebbe potuto esistere » (p. 139) è il corollario in chiave lirica di quanto già enunciato nelle pagine precedenti. Ma è proprio contro i « prìncipi e cortigiani d'Italia » che l'accusa è rivolta in primo luogo.

Non ci sentiamo di dare torto ai coraggiosi autori, ma partecipiamo alle loro buone intenzioni, non privi di una certa perplessità (Vela e Demàs sono nomi fittizi: si tratta di un lavoro in équipe di giovani in età media sui 35 anni) sul come si possa dare finalmente inizio alla fase di « costruzione, lotta e proposta », cioè l'auspicio con cui termina il volume.

F. G.

GEORGE TAVARD: « LA THÉOLOGIE PARMI LES SCIENCES HUMAINES »

- Le point théologique, n. 15 - Beauchesne, Paris, 1975, pp. 155.

Il Tavard, teologo cattolico francese, professore di teologia sistematica in un seminario protestante degli Stati Uniti, autore di una nota opera sulla controversia cattolico-protestante sulla tradizione e di numerosi interventi in campo ecumenico, tratta un argomento tra i più attuali: la struttura della teologia e i rapporti della teologia con la tradizione, l'ortodossia e la infallibilità ecclesiale.

L'opera ha fondamentalmente due settori: nel primo, il Tavard compie un esame della teologia come struttura: ne esamina la struttura generale, la struttura semantica, la struttura sintattica. In una seconda parte, esamina invece con linguaggio più consueto problemi più tradizionali, come quelli della tradizione e della ortodossia.

La interpretazione dei vari elementi della teologia nelle diverse categorie interpretative rimane opinabile, e la unità della dottrina viene intesa in modo formalistico, cioè come costanti di riferimento della pluralità delle teologie.

Il lettore proverà un certo stupore di vedere le strutture teologiche esposte in formule algebriche.

L'attribuzione delle strutture alle componenti teologiche rimane largamente immotivata. La struttura generale della teologia è espressa secondo le categorie a) focolare - orizzonte, b) informazione - ermeneutica, c) modello - verifica. Vengono enunciate leggi di correlazione: ad es. « la precisione del focolare comporta la chiarezza del modello e il rigore nella verifica » (p. 48). Ma è difficile cogliere sia il significato che il modo di applicazione sia dei termini che della loro relazione. Così nella struttura semantica, la correlazione tra le unità concettuali (i teologemi) sembra anch'essa troppo rigorosa per non far sospettare subito l'astrattezza e l'arbitrio. Il quadrilatero semiologico applicato alla teologia, lascia perplessi sia sul valore che sulla proprietà della applicazione. Ad es. posto il quadrilatero semiologico come relazione di termine contrario — contraddittorio — contraddittorio del non contrario, ne vengono le applicazioni: Dio in quanto essere (termine) — il non Dio, cioè l'essere creato (contrario), l'anti - Dio, l'anti - essere, chiamato, nella tradizione giudeo-cristiana, Satana (contraddittorio) — il niente (contraddittorio del contrario). Oppure: il Padre (termine) — il Figlio (contraddittorio) — lo Spirito Santo (contrario) — la creatura (contraddittorio del contrario). La sola esposizione mostra il carattere dubbio dei rapporti così stabiliti, cioè la non riconoscibilità delle relazioni stabilite dalla teologia in quelle stabilite dal quadrilatero semiologico.

E riferimenti analoghi si potrebbero fare per la struttura sintattica, organizzata nelle relazioni funzionali di comparazione, di partecipazione e di prova. Rimane sempre oscuro se i tipi di relazioni stabiliti in base alle strutture formali identifichino i contenuti teologici ad essi attribuiti, e in che modo esse chiarifichino tali contenuti.

I discorsi in argomenti più tradizionali divengono ancor più opinabili. Così è dubbio che il discorso sulla infallibilità possa essere risolto nella sicurezza della intenzione del soggetto titolare del magistero di dire il vero, e che sia la successione di tali intenzioni a costituire la continuità del magistero e l'identità della Chiesa. E' comprensibile che in questa forma l'infallibilità possa essere trasferita dal piano della fede al piano della speranza: « la tradizione non è essenzialmente una garanzia, ma una intenzione di fedeltà che attraversa la successione delle formule dogmatiche » (p. 122). Là dove i nomi sono mantenuti (infallibilità, tradizione, ortodossia) sono

mutati i significati che racchiudono. Ma in realtà, nel senso tradizionale, non vi è più né ortodossia, né tradizione, né infallibilità, né dogma.

G. B. B.

GIANCARLO MORONI: « IL CORPO E LA PREGHIERA » - Dehoniane, Bologna 1976, pp. 47.

« La danza moderna, dopo venti secoli di un cristianesimo pervertito dal dualismo greco (sic), ci aiuta a ritrovare l'unità biblica: in ebraico non esiste neppure il termine per designare il corpo, o la carne separata dalla totalità umana. Il corpo non è una parte dell'uomo, una delle sue componenti di cui l'altra sarebbe l'anima o lo spirito (scritti nel testo con diverso carattere) o qualche altro fantasma solitario. Diciamo per sfuggire al nostro linguaggio insidiato dal dualismo: il corpo è l'uomo che si esteriorizza, è ciò che mi collega agli altri e al mondo, ciò attraverso cui io mi esprimo e prendo coscienza di me stesso ». E segue « Quanto dice Garaudy in queste righe, può essere profondamente capito vivendo questo cammino che proponiamo con l'aiuto di esperienze e attività pratiche » (pag. 3).

Senza dubbio siamo veramente edificati da questo mirabile testo, proposto come sussidio ai nuovi testi dei catechismi approvati dalla CEI, per l'iniziazione ai sacramenti. Pochi sarebbero riusciti ad unire in così breve spazio, e partendo da una parabola così efficace e moderna come quella della danza (forse il tuca-tuca) tanti assiomi assolutamente inconciliabili e contrari alla fede cattolica.

Possono i cristiani parlare dell'anima come frutto del « pervertito dualismo greco »? O come « qualche altro fantasma solitario »?

Che significato ha dire « il corpo non è una parte dell'uomo, una delle sue componenti di cui l'altra sarebbe (condizionale ironico) l'anima o lo spirito » se non affermare che l'unità dell'uomo è costituita esclusivamente dal corpo visto che di anima o spirito non se ne parla, poiché è assodato che non esiste? E allora non è contraddittorio affermare che il corpo « esteriorizza l'uomo » è l'espressione dell'uomo e la sua coscienza d'essere, visto che non esiste uomo interiore?

Questo testo riduce manifestamente l'uomo alla sola unità del corpo il che è assolutamente definito come contrario alla fede cattolica dal concilio di Vienne e dal Concilio Laterano V. E' contrario alle pur minime nozioni di teologia che si possano avere e che ogni fedele pur intellettualmente ignorante conosce come deposito di fede.

Se questo è lo sdegno iniziale è ancor più avvilente vedere come uomini di Chiesa, preposti all'insegnamento della verità, affianchino questi testi, così pii a prima (o a nessuna?) vista, ai testi ufficiali dei catechismi.

In tutte le circa cinquanta pagine il testo che vuol essere una introduzione alle migliori condizioni possibili per pregare, citerà sì e no cinque volte il nome di Dio, mai parla di grazia ed è impostato in modo tale per cui pare chiaro che è solo l'uomo, e con mezzi esclusivamente corporei e materiali, che si costruisce il contatto col divino. Scopo dei vari esercizi proposti è solo il perfetto controllo e compiacimento del proprio essere, l'accentramento di tutte le facoltà umane in non si capisce bene quale parte dell'uomo. Bisogna cogliere una forza vitale che è esterna all'uomo e che risiede nell'atmosfera: « vivendo questa attività che fa entrare in noi forza vitale ».

Il linguaggio è chiaramente esotico, di impostazione indiana, e non è altro che la dottrina Yoga. Inoltre il concetto di « forza vitale » è certo preso da qualche influenza con religioni pri-

mitive ove è appunto affermata l'esistenza di un « mana » che è nelle cose, nella natura e nell'uomo. La cosa che più sconvolge è il fatto di come queste tesi che non hanno assolutamente nulla a dividere con il cristianesimo siano così divulgate come esperienze ascetiche o mistiche nate dalla fede cristiana. Come parlare di preghiera, di mistica, di conoscenza di Dio se l'uomo non ha anima, se la unica realtà è il corpo? E come possono conservare la fede e dirsi cristiani coloro che propongono queste tesi? In cosa identificano il loro cristianesimo, quale ne è il contenuto?

Tutto questo è frutto della tanto predicata « svolta antropologica », della totale de-sacralizzazione non solo dei frutti della fede, come poteva essere la società, ma ora anche della fede stessa.

Per altro i nostri « svoltisti » sono anche in ritardo con i tempi poiché da tempo semmai qualcuno ha già detto che l'uomo è ciò che mangia (e allora anche ciò che ne consegue).

Speriamo che possano veramente fare ciò che dicono: « porre una rispettosa attenzione su ciascun segmento del corpo ... concentrare la propria attenzione ... i piedi, le caviglie, le ginocchia, le cosce, il bacino ... porre attenzione sui muscoli delle varie parti del corpo in modo che una grande calma si impossessi del corpo » (pag. 8-9). Siano veramente compenetrati dalla concretezza della visione delle singole parti del corpo.

E per darci una degna conclusione una bella preghiera che dice: « smettila di cantare i tuoi inni, di recitare le tue orazioni! Chi adori in questo angolo buio e solitario di un tempio le cui porte sono tutte chiuse? Apri i tuoi occhi e guarda, non è qui il tuo Dio. E' là dove l'aratore ara la dura terra ... lascia le tue meditazioni ... » (pag. 47).

Non c'è che dire, un testo davvero spirituale.

M. C.

BERNARD BOTTE: « LE MOUVEMENT LITURGIQUE - Temoignages et souvenirs » - Desclée, Paris 1973, pp. 208.

Dom Bernard Botte OSB, monaco di Mont-Cesar, ha percorso nella sua lunga vita tutte le tappe del movimento liturgico.

Egli scrive qui la sua autobiografia di liturgista, esponendo con prosa viva, dimessa ed efficace, gli uomini e gli eventi che egli incontrò nella sua opera di liturgista. Associata alle iniziative liturgiche dei benedettini belgi, la sua azione si espande fuori dall'ambito benedettino man mano che il tema liturgico acquista nuova attenzione in un piu ampio contesto ecclesiale; la direzione dei suoi interventi va prima verso la Francia, dove egli partecipa alla vicenda del Centro di Pastorale Liturgica, poi diviene direttore dell'Istituto superiore di liturgia di Parigi, partecipando alle iniziative delle conferenze di S. Sergio, promosse dalla diaspora ortodossa russa. Diviene poi professore di liturgia a Lovanio, partecipa ai lavori preconciliari e conciliari per la costituzione sulla liturgia e poi infine al *Consilium* per la riforma liturgica.

Le posizioni di Dom Botte rivestono in genere grande equilibrio. Egli descrive il movimento liturgico al di fuori di ogni accentuazione teologica particolare come tendente a far partecipare il popolo alla liturgia, a dargli il senso del Mistero che vive, e ad infondere il senso liturgico nella vita quotidiana.

Egli vede così, giustamente, la riforma liturgica come il coronamento del movimento liturgico e ne difende con argomenti validi le opzioni, pur mantenendo il loro carattere prudenziale e dispositivo. L'equilibrio nell'apprezzamento nelle questioni liturgiche si sposa a una conoscenza della tradizione liturgica e a una solida formazione

teologica che compare là dove essa è al suo posto.

Il carattere biografico del testo spiega la soluzione in chiave personale di problemi che richiederebbero, in altra sede, qualche maggiore trattazione. Vi è nei liturgisti un certo pregiudizio favorevole al passato, che fa vedere loro la storia della liturgia come una storia della decadenza di essa, a partire dall'età patristica. Così talvolta anche Dom Botte usa l'argomento di antichità come un argomento esclusivo, come quando giustifica l'esclusione dell'antiche formule d'offertorio perché preghiere private entrate surrettiziamente nella liturgia.

Ma egli non ha una parola del resto per approvare le formule nuove d'offertorio, improntate alle berakot giudaiche.

Il lettore viene informato della problematica discussa sia nelle commissioni preconciliare e conciliare e in particolare nel *Consilium*.

Le soluzioni proposte dal Botte sui diversi argomenti, in particolare sugli ordini minori e sulla Confermazione, ottengono il consenso del lettore, che vede difficilmente il peso degli argomenti contrari.

Si comprendono gli argomenti del Botte in favore del mantenimento integrale dell'anafora di S. Basilio come terzo canone, anche se, in questo caso, gli argomenti di don Vagaggini, che ebbero successo, hanno un peso facile a riconoscersi.

Il libro dovrebbe dunque tacitare coloro che dubitano del valore e della serietà della riforma liturgica. Dom Botte sottolinea che una partecipazione del popolo alla liturgia non dipende solo dalle forme di partecipazione che vengono offerte al popolo ma dai motivi di partecipazione che gli vengono dati: e ciò dipende non dalla liturgia ma dalla fede e dalla catechesi. La liturgia non può essere il luogo della evangelizzazione né quello della catechesi, mentre di fatto tende ormai ad essere l'unico punto di contatto tra la Chiesa e la parte maggiore del popolo cristiano.

G. B. B.

ORIGÈNE: « SUR LE LIBRE ARBITRE » (Philocalie 21-27) - traduzione dal greco di E. Junod - Sources chrétiennes, Cerf, Paris 1976 - pp. 348.

Quanto la persona di Origene, la sua dottrina e la sua grandezza nell'ambito della Chiesa sia stata e sia discussa è fatto ormai noto e sempre ci si avvicina a qualche suo scritto con grande ammirazione e nello stesso tempo con una punta di diffidenza verso questo mancato Padre della Chiesa, verso questo dottore cristiano che più di tutti gli altri Padri greci scrisse, che molto più di loro insegnò, che accolse in sé la parola di Dio al punto da evirarsi, che per invidia finì scomunicato dal suo vescovo, che solo in parte poté cogliere la palma del martirio, giacché non morì martire, ma morì per le gravi torture solo dopo mesi. Figlio di un santo martire, non finì martire secondo il suo desiderio né fu mai canonizzato né dalla Chiesa greca né da quella latina; passò la sua vita a meditare e studiare la Sacra Scrittura e non è Padre della Chiesa; combatté le eresie del suo tempo, ma un Concilio ecumenico lo anatematizzò e gran parte della sua opera finì bruciata.

Per lunghi anni nel medioevo la sorte dell'anima di Origene fu oggetto di curiosità tanto che Sant'Elisabetta di Schönau volle informarsene presso la Vergine, ma ne ebbe soltanto una risposta ambigua; i dotti monaci cistercensi rimproveravano poi San Bernardo di leggere brani di Origene ai fratelli « simpliciores ».

Per contro San Basilio Magno e San Gregorio di Nazianzo, dottori della Chiesa, indefessi difensori della fede nicena, nell'omooúsios contro l'eresia ariana, circa cento anni dopo la morte dell'« Adamantios » si presero cura di raccogliere in un'antologia, la Filocalia, i passi più importanti del maestro alessandrino e di diffonderli nel mondo cristiano. Chi ha letto i « Racconti di un pellegrino russo » sa qua-

le parte la Filocalia abbia nella vita di questo errante « folle di Cristo » e come per lui sia proprio questo libro il mezzo per raggiungere la preghiera ininterrotta del cuore.

Le *Sources chrétiennes* ci offrono un testo, i capitoli 21-27 della Filocalia, che trattano in fondo proprio il punto più debole della dottrina dell'Alessandrino, la questione del libero arbitrio.

Ammesso, e non concesso, che sia veramente di Origene la dottrina della apocatastasi, Origene non riuscirebbe alla fin fine a concepire una libera volontà, neppure quella degli angeli decaduti, che rifiutasse per l'eternità l'amore e la misericordia di Dio. Anche i dannati, anche il demonio saranno costretti a convertire a Dio il loro cuore ed alla fine dei tempi vi sarà solo la Chiesa trionfante dove tutti si troveranno ricapitolati in Cristo. Non inferno quindi, non anime dannate, ma solo Dio e l'unione di tutte le anime con lui.

« L'hésitation d'Origène, pensons-nous, est le reflet de sa réticence à accepter l'eschatologie néotestamentaire. Défenseur passionné de la pleine liberté humaine et de la bonté universelle de Dieu, il ne peut se résoudre à croire que la seconde fixe le terme de la première. Dieu est un pédagogue patient qui attendra le temps qu'il faudra pour que les âmes se rallient librement à lui. L'oeuvre d'Origène est animée par la foi que tous les hommes, sans exception, choisiront en définitive, d'être connus et aimés de Dieu » (pag. 90).

Tanto egli difende contro ogni fatalismo scientifico, contro ogni libertinaggio morale la libertà dell'uomo di compiere azioni coscienti, non necessitate e di compiere atti buoni, di essere dotati di una volontà che può scegliere, altrettanto non sa capacitarsi di come l'uomo possa non scegliere il bene.

Ma cerchiamo di illustrare con ordine quale sia il contenuto dottrinale di questi capitoli della *Filocalia* sul libero arbitrio.

Il problema dei rapporti tra libertà umana e provvidenza divina è posto ad Origene da vari tipi di eretici, sfumature tutti di uno stesso gnosticismo, e da varie dottrine filosofiche ed astrologiche.

Il sistema gnostico esclude, per la sua visuale dualistica del mondo, ogni libertà di scelta umana e afferma la assoluta predestinazione al bene o al male degli uomini. Il mondo e la materia sono ontologicamente intaccati dal male, Dio è assolutamente trascendente, di una purezza spirituale abbagliante, affida ad un demiurgo il compito di creare e reggere il mondo ed elegge chi egli vuole alla comprensione di questi misteri, grazie ad una illuminazione divina e non umanamente raggiungibile. Solo gli spirituali potranno essere salvati poiché loro soli potranno conoscere. Gli atti umani sono indifferenti poiché il predestinato non saprebbe fare il male così come gli *ylicoì* (i materiali) non saprebbero fare il bene.

Ne deriva l'assoluto libertinaggio dal punto di vista della morale poiché ogni azione è indifferente, così che il male di chi è spirituale è bene e viceversa per l'uomo materiale.

Contro il fatalismo dell'astrologia Origene ribatte ancora la libertà degli atti umani. Origene è un po' lontano a questo punto dalla nostra mentalità moderna e si dilunga in distinzioni tra astri *poietikoì* ed astri *semantikoì:* gli astri non sono causa degli eventi, ma vogliono solo indicarli; condanna la divinazione e la magia ribadendo il concetto cristiano di provvidenza; respinge l'amoralità che è frutto di tale fatalismo. Gli astri nel loro moto portano con sé tuttavia il senso del futuro, ma questo significato è nascosto agli uomini mentre solo gli esseri superiori possono leggerlo. Vi è dunque un mondo di uomini ed una realtà di angeli che conoscono in modi differenti ed hanno funzioni proprie differenti. « Il y a donc une astrologie, mais seulement une astrologie angélique... Les astres appartiennent d'abord au monde céleste; il est donc normal qu'ils soient à la disposition des êtres qui habitent dans le ciel. Par ailleurs, pour Origène, la connaissance des mystères di-

vins est réservée à ceux qui ont progressé dans la sainteté et qui, parce que leur intellicence a été purifiée, perçoivent les mystères d'une façon divine et non plus humaine » (pag. 53).

Agli gnostici ed ai difensori del fatalismo scientifico vanno aggiunte le varie filosofie pagane, epicurei e stoici, che Origene deve combattere, gli uni perchè minacciano ogni possibilità di morale, gli altri per la loro dottrina inficiata di fatalismo.

Ma come il maestro alessandrino formula ora il suo sistema per confutare questi errori, come concilia la provvidenza di Dio, la prescienza che Dio ha del futuro con la libertà esistenziale e morale dell'uomo?

E' questa la parte più originale e costruttiva del nostro autore.

« Que Dieu connaisse longtemps à l'avance chacun des événements futurs comme devant se produire, c'est évident — même sans le secours de l'Ecriture — directement à partir de la notion de Dieu, pour qui conçoit l'excellence de la puissance de l'intelligence divine » (Fil. 23, 4 pag. 143). Che Dio sia presciente è evidente di per sé, per una sorta di conoscenza naturale insita in chi concepisce la divinità stessa; non si può concepire Dio e concepirlo come non conoscente tutto ciò che accade ed accadrà: è questo l'errore degli gnostici che rendono Dio talmente trascendente al mondo al punto che del mondo egli non si cura.

La prescienza che Dio ha del futuro è una conoscenza di carattere puramente noetico, è una attività del *Nous* divino, è conoscere intellettivo. Non è una conoscenza causale, il conoscere di Dio non è *aitìa* degli eventi, ma pura e sola conoscenza. « Disons en premier lieu que croire à la grandeur de l'intelligence divine qui a embrassé la connaissance parfaite de chacune des réalités, de telle sorte que rien, même ce qui est considéré comme banal et de très faible importance, n'échappe à sa divinité, inclus l'opinion qu'elle a embrassé en elle-même des choses pour ainsi dire numériquement infinies; cette opinion n'est certes pas évidente par une démonstration, mais elle a été reçue par la foi comme convenant à l'intelligence inengendrée (toi agenétoi noi) et qui surpasse toute nature » (Fil. 23, 20 pag. 199).

Che la prescienza divina non è causa degli eventi Origene lo afferma a più riprese affermando sempre la totale libertà dell'uomo a tal punto da introdurre una specie di « rivoluzione copernicana » per cui la prescienza divina non solo non è causa efficiente dei fatti, ma essa dipende dalla libertà dell'uomo. L'uomo è causa del preconoscere di Dio. L'uomo vivrà in piena libertà, compirà atti morali o no, e sarà questa realtà che Dio dovrà preconoscere. Sono i liberi atti dell'uomo ad essere causa della prescienza divina. La libera causalità efficiente dell'uomo è salva.

Dio solo preconosce, l'uomo no; ma l'uomo è causa della prescienza.

« La prescience n'est pas la cause des événements — car si Dieu sait d'avance qu'un homme va pécher, il n'est pas en contact avec celui qui doit pécher lorsqu'il pèche — mais au contraire, proposition tout à fait paradoxale quoique vraie, l'événement futur est cause de la prescience qui le concerne. En effet ce n'est pas parce qu'il a été connu qu'un événement arrive, mais c'est parce qu'il devait arriver qu'il a été connu » (Fil. 23, 8 pag. 157). In poche parole « la prescience de Dieu ne confère pas la nécéssité à ce qu'elle saisit » (Fil. 23, 10 pag. 163).

Tanto la prescienza dipende dalla libertà dell'uomo che Dio conosce non solo il futuro, ma persino il futuro possibile; tutto ciò che potrebbe essere, e che potrebbe appunto perché dipendente dalle libere scelte umane, è conosciuto, anche se ovviamente Dio sa quale possibile si realizzerà. Così Dio ha conosciuto oltre al Giuda traditore anche il Giuda possibile apostolo fedele, appunto poiché poteva esserlo.

Sono predestinati allora coloro che vorranno salvarsi poiché la loro salvezza dipenderà dalla loro buona volontà e si salveranno se vorranno imitare il Cristo, conformandosi all'anima umana del Figlio di Dio, a Gesù

proprio in quanto uomo. « Il y a donc quelqu'un qui est le Fils de Dieu, image du Dieu invisible et une image de ce Fils, appelée image du Fils de Dieu. Cette image j'éstime que c'est l'âme humaine qu'assuma le Fils de Dieu, devenue par sa vertu image de l'image de Dieu. C'est à cette âme humaine, que nous tenons pour l'image de l'image de Dieu, que Dieu a prédestiné à devenir conformes ceux qu'il a prédestinés grâce à sa prescience » (Fil. 25, 2 pag. 219).

A questo punto, in questa chiave mistica e spirituale si inserisce il problema della libera scelta del bene da parte dell'uomo e del soccorso che l'uomo riceve dalla Grazia divina nello scegliere, nell'operare e nel custodire il bene. Certo l'uomo è colui che compie il bene per libera scelta, ma la sua libertà non è ancora più grande, più estesa se rafforzata e sostenuta dalla virtù divina?

« Le bien de l'étre raisonnable est un mélange constitué de son libre choix et de la puissance divine en coopération avec l'homme qui a choisi le beau. Ce n'est donc pas seulement pour devenir parfaits que nous avons besoin de notre libre choix et de la coopération divine, qui, eu regard à nous, est une realité indépendante de notre libre choix, mais aussi pour que, devenus parfaits, nous demeurions dans la vertu » (Fil. 26, 7 pag. 261). Origene nel *De principiis* ha anche detto: « la nostra libertà è nulla senza la scienza di Dio e la scienza di Dio non può costringerci a progredire verso il bene se anche noi non ci dirigiamo verso di esso » (III, 1, 24).

Come potrebbe l'uomo realizzare il bene senza l'aiuto di colui che è il Bene stesso? Ma come poter dire che questo significa limitare la libertà dell'uomo? Con i doni della Grazia la libertà dell'uomo al bene sarà ancora maggiore. In definitiva solo a Dio spetta il titolo di buono e tutto è buono poiché ogni cosa è frutto dell'atto creatore di un Dio buono che non può creare che cose buone. L'uomo sarà quindi tanto più buono quanto più si conformerà all'anima umana del Cristo, l'uomo perfetto, che ha pienamente partecipato alla bontà stessa di Dio.

Forse, almeno ci pare di vedere, è qui che Origene è caduto, sottovalutando la realtà del peccato. Come è possibile che l'uomo, la più perfetta creatura d'un Dio Amore, che partecipa dell'amore stesso del suo creatore, possa rifiutarsi di scegliere questo amore che gli è più intimo di se stesso, come può rifiutare l'amore per scegliere ciò che è contro la sua stessa natura d'uomo, commettere il peccato senza perdono? Ma qui appunto si apre il mistero e l'uomo non può che credere ciò che Dio stesso gli ha rivelato.

M. C.

GUALBERTO GISMONDI: « UMANITA' 2000 PER UN NUOVO PROGETTO SOCIALE » - Paoline, Torino 1976, pp. 290.

A confronto di tutti i profeti apocalittici del nostro tempo, senza dubbio il Gismondi è una mosca bianca: va infatti a suo merito un solido entusiasmo per l'argomento trattato. Ciononostante, il Gismondi, dopo avere presentato nelle linee essenziali critiche le ideologie economico-politiche correnti, ammette che la vera difficoltà sta nel realizzare, nel mettere in pratica, nel concretizzare.

Il libro è ricco di suoi suggerimenti pratici. Anzitutto, suggerisce che, poiché ci troviamo in un momento di transizione da un tipo di società globale ad un altro, sarebbe opportuno, a scanso di squilibri, prendere in considerazione la validità dei tre primati fondamentali posti a suo tempo dallo studioso Robin Clarke: il primato dell'uomo sulla macchina, il primato del cittadino sul governo, il primato della prassi sulla teoria. In altri termini, occorre tendere a ristabilire il risanamento ecologico, accontentarsi di un minore consumo di energie, saper ragionare in tempi lunghi, abbandonare il principio della specializzazione nel lavoro, ritornare a produrre

secondo qualità (artigianato) trascurando la quantità (industria), allargare di nuovo la cerchia familiare, far prevalere l'importanza e l'attività dei piccoli centri urbani sulle megalopoli, decentrare il potere dal vertice alla comunità, passare dal commercio su scala mondiale al baratto dei beni locali, dal cosmopolitismo culturale alla rivalorizzazione delle tradizioni locali, trasformare l'economia di sviluppo in una economia di equilibrio, dare meno importanza al capitale e di più al lavoro, trasferire l'azione centralizzata all'azione periferica, passare dalle soluzioni totalitarie a quelle differenziate, dalla monocultura alla policultura, dalla ragione del profitto a quella della soddisfazione personale nel lavoro, dalla interdipendenza delle grandi unità produttive all'autosufficienza delle piccole unità. Insomma, occorre pervenire ad una visione globale della cultura e alla sua massima diffusione e fare in modo che la disoccupazione venga sostituita da una occupazione integrale di tutti i cittadini.

L'autore dà una sommaria impostazione circa le misure necessarie per ottenere il modo di affrontare questi problemi fondamentali, suggerendo i settori di ricerca, gli studi da compiere, i modi di formazione di un metodo pratico.

Ad esempio, per quanto riguarda la teologia, l'autore suggerisce « un inventario di valori socialmente significativi e comunitariamente utili » (p. 283), studiando a fondo i rapporti umani risultanti sia dalle fonti ecclesiali e bibliche sia dalle effettive esperienze temporali. Teologia, filosofia, scienza, tecnica, storia: tutto da rivedere in senso concreto e costruttivo. In un primo tempo mediante un tipo di organizzazione di gruppi di studio e, successivamente, tramite la costituzione di centri di coordinamento. Naturalmente la guida spirituale è indispensabile ed essa si identifica con l'attualizzazione dell'annuncio cristiano in senso lato, aperto, universale, senza indulgere in sottilizzazioni dottrinali di alcun genere.

Il pensiero scientifico e quello filosofico vengono dal Gismondi intesi in funzione della formazione di una nuova umanità, umanità che si troverebbe di già sulla « soglia » (p. 21) dei tempi nuovi, a causa dell'impossibilità di risolvere con i mezzi usati finora le crisi e le situazioni attuali che impongono dei mutamenti di valori in una serie ininterrotta di dibattiti, scontri ideologici, interpretazioni sociali e proposte politiche ed economiche.

La crisi si risolve dialetticamente nel suo superamento. Ma il Gismondi non ha fondato in nessun punto la dialettica, come legge della storia: e se avesse fatto ciò, la radicale assenza di un impianto teoretico del suo pensiero sarebbe apparsa in evidenza.

Ci troviamo di fronte così a un elenco di problemi e ad un elenco di soluzioni, senza alcuna mediazione.

Ciò ci dispensa da un approfondimento delle implicanze teologiche dello scritto.

Il Gismondi insiste sul fatto che l'umanità dovrebbe arrivare ad accettare necessariamente una mescolanza di tutte le ideologie quando si getteranno le basi per l'attuazione del progetto sociale dell'umanità del duemila. Così l'esperienza esistenziale sarebbe un evento di completa rivelazione nel rapporto tra le inclinazioni individuali e gli umori dell'ambiente comunitario. Il « progetto sociale » del Gismondi comprende quindi tutta una nomenclatura di concetti, una coerenza immaginativa e una continuità di ispirazione, se passa il termine, che dovrebbe impedire il rarefarsi dell'azione.

Ciò non toglie il dubbio, tuttavia, che anche la prassi non possa impigliarsi fra gli inceppi e i lacci che sorgono sempre al momento della concretizzazione, cioè nella fase intermedia che separa il progetto dall'attuazione. Vi sono certi ostacoli che sono difficili da abbattere, di modo che esiste il rischio di una perdita di tensione, di un venir meno, di cedimenti inevitabili per una così fragile umanità come la nostra.

Il Gismondi si arrocca in una fiducia che potremmo definire esclusiva, confidando nella urgenza di una soluzione del rapporto società-avvenire.

Ma il problema di fondo rimane ancora (e siamo d'accordo con lui) lo spoltrirsi dalle cattive abitudini del vivere di oggi che inclinano verso dolorosi, addirittura rovinosi traguardi, il pericolo del nostro instabile equilibrio, del nostro precipitare verso un deterioramento umano spirituale e anche fisico che talvolta sembra essere senza scampo, mentre le terapie più diverse si susseguono a ritmo sospinto anche se trovano smentite inoppugnabili negli avvenimenti reali. Cambiare questa atmosfera è la reale funzione determinante; ed è forse sotto questo aspetto che l'opera del Gismondi può essere più benevolmente valutata.

F. G.

JACQUES MARITAIN: « APPROCHES SANS ENTRAVES » - con prefazione di Ernst R. Korn - Fayard, Paris 1973, pp. 594.

L'opera del filosofo appare postuma, ma le sue parti sono state tutte pubblicate vivente Maritain: sono scritti degli anni '60, anni fecondi per l'autore ottuagenario, letti in genere in conferenze o seminari ai Piccoli Fratelli di Gesù; e pubblicati poi sulla Revue Thomiste o su *Nova et Vetera.* Questi articoli testimoniano, come del resto gli ultimi libri dell'autore, l'evoluzione del suo pensiero verso temi sempre più strettamente appartenenti all'ordine formalmente rivelato, oggetto della teologia: basti pensare a *Le paysan de la Garonne* o a *De la grace et de l'humanité de Jesus* o a *De l'Eglise du Christ.*

L'oggetto di questi articoli fa parte della teologia, ed essi vengono considerati alla luce della *fides quaerens intellectum:* possiamo dire che essi appartengono come tali alla teologia?

Nella sua prefazione Ernst R. Korn (fratello Heinz dei Piccoli Fratelli; cfr. nota 33 p. 508) afferma che la filosofia, funzionando con i propri principi ma in regime di fede, si estende anche a materie formalmente rivelate, meritando il nome « sublime » di teo-filosofia. Ma se filosofia e teologia non si distinguono più sul registro di naturale e di rivelato, su quale registro possono distinguersi? Non certo su quello di razionale e di intuitivo, o quello di intellettuale e di mistico: ciò significherebbe non tenere conto della dimensione razionale ed intellettuale della teologia o di quella intuitiva e in senso lato mistica della filosofia. La teologia non può essere nemmeno limitata alla connotazione storica del suo oggetto e delle sue fonti: essa non può rinunciare all'universale, all'incondizionato e al significato.

Il Korn non offre alcun tentativo di dimostrazione della distinzione tra le « riflessioni di carattere teologico » del filosofo cristiano e la « scienza teologica ». La metafisica è integrata nella tradizione teologica e, come scienza, non esiste ormai che come parte dell'*institutio theologica,* là dove essa esiste: e, d'altro lato, il radicale rifiuto della metafisica rende impossibile l'esercizio della teologia. Una teologia fenomenologica è in concreto impensabile, ed è questo il punto di crisi delle teologie della coscienza e della prassi.

Teologia e metafisica sono connesse: la rovina dell'una è quella dell'altra. Ciò può significare che la metafisica fiorisce ormai solo all'ombra della fede, almeno nel presente momento storico. Ma dove non fiorisce all'ombra della fede, non le diviene storicamente avversaria? Ciò pone il problema se, anche naturalmente e storicamente, la considerazione metafisica non abbia un intrinseco carattere religioso e non possa fiorire che in riferimento a una religione, magari polemicamente rispetto ad essa.

La crisi della filosofia tomista nella Chiesa, connessa a una crisi del criterio di ortodossia nella teologia, ha condotto Maritain sempre più verso temi strettamente teologici: ciò che prima era per lui l'orizzonte teologale

della analisi culturale e della disciplina filosofica, diviene sempre di più l'oggetto teologico del pensiero. Se l'ultimo Maritain ha avuto tanto da dire (forse solo gli anni '30 sono così fecondi per Maritain come gli anni '60), è perché, sotto la pressione delle circostanze, ha trasformato l'orizzonte teologale del suo pensiero in oggetto teologico di esso.

La dimensione contemplativa che ha costantemente accompagnato la vita e l'opera del filosofo, ha trovato il suo spazio. La forza di questa teologia è di essere nutrita di contemplazione, tanto che, a leggere queste pagine paragonandole con gli scritti dei professori di teologia (essi « possiedono » la « scienza »), la differenza sembrerebbe questa: qui si sente la Res presente nelle parole, là abitualmente le parole danno un suono vuoto, sono inabitate.

I testi sono raccolti in tre parti.

La prima si intitola « Nel segreto della fede ». Contiene due soli saggi. Il primo si intitola « idee escatologiche » ed è dissimulato dal sopratitolo « per cominciare, delle fantasie ». E' un sovratitolo difensivo, perché l'autore parla della liberazione dei dannati dall'*aversio a Deo* e dalla pena del senso, e la loro restituzione in uno stato di natura integra, simile a quello del Limbo, che Maritain analizza con una certa ampiezza. Una fede nutrita di contemplazione può toccare questi temi decisivi, che stanno al cuore della teologia; ma in questa inclinazione, Maritain si rivela veramente figlio spirituale di Léon Bloy, alla cui figura è dedicato il secondo di questi saggi. Molti temi di Bloy sono passati nell'opera di Maritain: la Comunione dei Santi, che aveva affascinato Bloy, è il tema ricorrente in molti di questi saggi di Maritain, in particolare della sua ecclesiologia.

Il titolo della seconda parte della collezione, è « sguardi su alcune questioni di ordine in primo luogo filosofico ». I saggi hanno per oggetto, alcuni la metafisica altri la filosofia della natura, altri la filosofia morale. Le questioni attuali danno origine a questi brevi testi. Maritain mantiene l'idea di una *philosophia perennis,* di cui Tommaso è il principale punto di riferimento, di una filosofia cui l'unità di dottrina non nega il costante accrescimento e rispetto alla quale vale un pluralismo di fatto, ma non un pluralismo di diritto. E' il problema della « filosofia nel tempo del Concilio » di cui tratta un saggio successivo. Il più importante dei saggi filosofici è quello sulla « aseità divina », rivolto alla critica del concetto cartesiano di Dio come di una « essenza senza esistenza ». Questa linea conduce a ciò che Maritain chiama la linea « libertista » secondo la quale « Dio esiste perché lo vuole ».

Maritain nota le affinità tra la definizione cartesiana e quella tomista, e nota che la definizione di Dio come *Ipsum Esse,* non intende *Esse* in questo modo come preclusivo di essenza: la formula tomista non può essere intesa come *Deus est esse tantum.* La nozione di essenza è « essenzialmente analogica ». Essa è comune ai dieci predicamenti dell'essere.

« Occorre, scrive Maritain, che quella tesi fondamentale per S. Tommaso, secondo cui l'essenza è in tutte le cose create in potenza nei confronti dell'esistenza, non ci impedisca di vedere un altro aspetto delle cose, cioè che l'essenza è radicalmente atto e perfezione: è un atto, una perfezione, è il costitutivo intelligibile delle cose: è un atto, è una perfezione che è ancora potenza rispetto ad un altro atto, per rapporto all'atto di esistere » (p. 99). Ma non è atto rispetto all'esistere sotto il medesimo aspetto in cui è essenza: e tuttavia, quale altro aspetto ha l'essenza, se non appunto quello di essere? Maritain ha detto poco prima che non è concepibile essere senza essenza. La tesi del rapporto essere-essenza come rapporto potenza-atto non è componibile con la tesi della inseparabilità di essere e di essenza e con quella dell'essenza come atto. Maritain avverte i limiti della distinzione reale di essere e di essenza sostenuta dalla scuola tomista. Distinguere essere ed essenza come potenza ed atto è riproporre la nozione di un essere che non è un'essenza. La

tesi scotista, che distingue non tra essenza ed essere, ma tra Ens infinitum ed ens finitum, e fa « economia » della distinzione reale tra essenza ed essere senza venir meno alla fondazione metafisica della distinzione tra Creatore e creature, non sembra lontana.

I due saggi di filosofia della natura hanno per oggetto « una idea tomista dell'evoluzione » il primo e « l'istinto animale » il secondo. In ambedue gli scritti si sente il ricordo della filosofia bergsoniana della natura, un punto di vista fecondo che non ha suscitato una scuola. Del primo saggio, riteniamo la messa in questione della attribuzione del carattere umano dei soggetti identificati in base ai criteri paleontologici. Tra l'animale e l'uomo, Maritain inserisce la categoria di « animale soprasviluppato » in cui pone gli ominidi. Dagli ominidi possono sorgere gli uomini mediante l'infusione dell'anima spirituale che è un atto creativo, non il punto terminale di un'evoluzione. In un successivo *postscriptum*, Maritain stabilisce gli argomenti che, nel quadro della sua teoria, lo inclinano al monogenismo. Nel saggio su « l'istinto animale », Maritain attribuisce agli angeli « la scienza presupposta dall'istinto animale, scienza in senso proprio e intellettuale che l'animale mette in opera ma che esso non possiede » (p. 170). Il contatto con la teologia gli dà la possibilità di arricchire questo orizzonte, di natura sua filosofico, con le verità dell'ordine rivelato: ne acquista l'intelligibilità filosofica del reale. Ma quale professore di teologia parlerebbe oggi di angeli a proposito dell'istinto animale? I professori di teologia mancano, tra l'altro, anche di curiosità intellettuale specie nei problemi della natura.

Nei saggi di filosofia morale, Maritain tratta in primo luogo dell'uomo e della donna in un capitolo intitolato « Facciamogli un aiuto simile a lui ». In esso il filosofo interpreta il testo biblico. Maritain critica la concezione puramente biologica e sessuale della differenza tra uomo e donna, a cominciare dalla concezione aristotelica, fatta propria da Tommaso, della donna come *mas occasionatus*, quindi come imperfezione nella condizione umana, giustificata solo in vista della procreazione. Egli parla di due differenti « poli spirituali » della natura umana. L'esser uomo e l'esser donna non appartengono solo al corpo ma anche e propriamente all'anima dell'uomo.

Il saggio su « Amore e amicizia » è un delicato saggio sulla fenomenologia e sulla realtà dell'amore per Dio e dell'amore intraumano, nelle loro diverse forme; il breve scritto su « Le condizioni spirituali del progresso e della pace » sembra di circostanza e non al livello degli altri scritti qui contenuti.

La terza parte considera « alcune questioni di interesse soprattutto teologico ». Ma è singolare che la prima di esse « riflessioni sulla natura ferita « riguardi un tema così strettamente metafisico come l'intuizione dell'essere. E' questa una posizione nota di Maritain, qui ribadita nei suoi termini abituali. E' una qualche sorpresa trovare, a conclusione di questo testo, un capitoletto prezioso sullo « statuto epistemologico dell'esegesi ». Maritain critica il concetto di una esegesi come disciplina in sé autonoma dalla teologia e, in questo senso, puramente scientifica. L'esegesi è « una sapienza che usa i suoi strumenti scientifici sotto la luce di un sapere teologico » (p. 287). Il titolo « riflessioni sulla natura ferita » è inteso dunque qui in senso ampio, come orizzonte, non come oggetto. Segue un saggio di riflessioni « sul sapere teologico », che pone un problema cruciale, anche se raramente posto in forma propriamente teologica, del nostro tempo, il problema del dolore e del male. Posto teologicamente da Maritain, diviene il problema di che cosa corrisponde in Dio all'esperienza umana della sofferenza. Esiste in Dio « una misteriosa perfezione che è l'esemplare innominato della sofferenza in noi » e che « fa parte integrante della beatitudine divina ». Ciò che il peccato « fa » a Dio è qualche cosa che tocca le profondità di Dio, non facendogli subire qualche effetto che sarebbe prodotto dalla creatura; ma facendo passare que-

sta, nella sua relazione a Dio, dal lato della perfezione innominata, eterno esemplare in Lui di quello che il dolore è in noi » (p. 311). Per questo « solamente in clima cristiano e ricordandosi dei dolori del Figlio di Dio gli uomini hanno capito poco a poco la misteriosa perfezione contenuta nel dolore della creatura » (p. 312).

Il successivo capitolo tratta di « ciò che svolge il ruolo della teologia nei semplici » identificandolo « nell'esperienza pratica assolutamente personale della vita di preghiera in ciascuno con le conoscenze d'ordine sperimentale che ognuno accumula poco a poco » (p. 329). La vita di preghiera comporta delle « certezze private » che non rilevano direttamente della fede teologale, non si fondano su di essa per via teologica, eppure riguardano direttamente ed essenzialmente il nostro rapporto con Dio. Maritain ricorre all'intervento di illuminazione proprio degli angeli. Discepolo del Dottore Angelico, Maritain non dimentica mai gli angeli. Si tratta della fede come fiducia nel governo divino del mondo, dell'uomo e del cristiano, che è essenziale alla vita cristiana, ma è pure essenzialmente distinta dalla fede teologale.

Il saggio successivo torna su un argomento filosofico: « non c'è sapere senza intuitività ». Ma in che senso tale questione è soprattutto di ordine teologico?

Segue un saggio su « Il sacrificio della Messa » in cui Maritain espone le medesime tesi del Journet: la Messa è vero sacrificio in quanto memoriale e rinnovazione del sacrificio della croce. Nella consacrazione eucaristica, i fedeli sono resi presenti al sacrificio della Croce come evento storico custodito nell'eterno presente di Dio.

Segue un articolo sulla « Chiesa del cielo », in cui Maritain critica il senso pagano dei funerali, inserito nella liturgia dei defunti, e ricorda che l'ipotesi normale per il cristiano è il passaggio dell'anima dalla grazia alla gloria, dalla Chiesa militante a quella trionfante. E' in questa prospettiva che deve essere vista la morte del cristiano. Maritain ricorda per questo l'importanza dei santi non canonizzati, dei cristiani di buona vita che si sono conosciuti, e la cui intercessione è invocata dalla Chiesa nella festa di Ognissanti. Anche questo testo è stato pubblicato nel *Carnet de notes.*

« Seguendo piccoli sentieri » (forse vi è un riferimento agli *Holzwege* di Heidegger), Maritain ci parla dei corpi gloriosi e del luogo dei beati.

Il filosofo si ferma dinanzi alle porte dell'immaginazione: l'« altro spazio » del nostro universo, dove sono i corpi gloriosi di Gesù e di Maria non è per noi immaginabile, così come non possiamo immaginare lo stato dei corpi gloriosi. Ma è proprio della natura umana avere una « aspirazione naturale a qualcosa che è infinitamente al di sopra di lei e di cui essa non conosce nulla ». Ciò non toglie che la ragione giunge sino a concepire la possibilità di una condizione umana di cui la fantasia non può immaginare la realtà.

Un saggio sulla « scuola francese » (il cardinale de Berulle) critica una concezione del sacerdozio concepita sul modello del rapporto tra la natura assunta e la Persona divina in Cristo. Il saggio sul « Cantico dei Cantici » affronta il problema dell'esegesi del Cantico e offre i primi spunti di quella teologia della Chiesa che Maritain tratterà nella sua ultima opera.

Una fede vivente ha condotto il vecchio filosofo al pieno esercizio della vita teologale dell'intelletto, in cui è contenuto sovreminentemente l'abito teologico: quello di cui tanto spesso mancano i professionisti della teologia, cui, con una dura parola, Maritain rivolge questo rimprovero: « essi sembrano ritenere un dovere di stato tradire la missione illuminatrice che la Chiesa ha loro affidato » (p. 74).

G. B. B.

GREGORIO DI ELVIRA: « LA FEDE » - Introduzione, testo critico, traduzione, commento, glossario e indice di Manlio Simonetti - Corona Patrum, SEI, Torino 1975, pp. 231.

M. Simonetti ha premesso alla sua edizione del *De fide* di Gregorio di Elvira una ampia introduzione in cui tratta dell'autore, delle sue opere, della dottrina, delle fonti e della autenticità del *De fide* e affronta il problema delle due redazioni di esso.

Il Simonetti ritiene che il contesto storico dell'opera di Gregorio sia dato dai due concili di Sirmione e di Rimini e che l'opera vada dunque situata tra il 357 ed il 359. Il Simonetti fonda la sua interpretazione sul riserbo che Gregorio mostra nei confronti di immagine tradizionali per parlare del Verbo quali *lumen* ed *imago*, e vede tale riserbo motivato dall'uso del lumen come creato usato nella formula di Sirmione filoariana e dalla affinità tra il termine di immagine e l'*omoios* della formula riminese. Il Simonetti nota il carattere arcaico della polemica antiariana di Gregorio ad es. nella attribuzione del termine spirito al Figlio e nell'esegesi di un testo classico della controversia tra cattolici e ariani come *Proverbi* 8.

Tra le fonti di Gregorio, il Simonetti individua Tertulliano (non solo l'*adversus Praxeam*) e Novaziano, e tra i contemporanei di Ilario e di Febadio. Nella seconda redazione del *De fide*, il Simonetti sia sulla base delle parti aggiunte che dei ritocchi del testo, nota l'intenzione di Gregorio di modificare gli spunti della sua opera che potevano essere interpretati in senso sabelliano, di precisare meglio l'integrità della natura assunta da Cristo e di porre lo Spirito Santo sul medesimo piano del Padre e del Figlio.

G. B. B.

NOVAZIANO: « LA TRINITA' » - Introduzione, testo critico, traduzione, commento, glossario e indici a cura di Vincenzo Loi - Corona Patrum - SEI, Torino, giugno 1975, pp. 336.

La ripresa della *Corona Patrum* sotto la presidenza del cardinale Michele Pellegrino e la direzione di F. Bolgiani, E. Corsini, J. Gribomont, M. Simonetti è un fatto positivo per la nostra cultura teologica di cui va dato ringraziamento alla SEI.

Il testo di Novaziano è preceduto da una introduzione del curatore Vincenzo Loi in cui si illustrano i dati biografici dell'autore, il testo presentato e la sua dottrina. Il testo proposto nella presente edizione è stato rivisto in occasione della edizione del Diercks nel *Corpus Christianorum*, avvenuta quando il manoscritto dell'opera era già stato consegnato.

Il Loi sottolinea lo sviluppo che la trattazione di Novaziano ha rispetto a quella di Tertulliano, per un maggiore distacco posto tra la generazione del Logos - Verbo e l'economia della creazione, mentre nota il regresso nella interpretazione della consustanzialità tra Padre e Figlio nella definizione del carattere personale dello Spirito Santo. Il maggior riserbo di Novaziano sulla persona dello Spirito Santo è posto dal Loi in riferimento al timore del montanismo.

G. B. B.

SALVIEN DE MARSEILLE: « OEUVRES » - tome II - Du gouvernement de Dieu - introduzione, testo critico, traduzione e note di Georges Lagarrigue - Sources Chrétiennes, Paris 1975, pp. 589.

L'introduzione del Lagarrigue tratta della data del *De Gubernatione*, del significato religioso dell'opera, del suo contenuto storico: affronta successiva-

mente i criteri di critica testuale che hanno presieduto all'edizione, e i problemi di lingua e di stile.

L'opera di Salviano merita di essere conosciuta, perché meglio ancora rileva il passaggio della Chiesa dal mondo romano al mondo barbarico. L'immagine dei romani e quelle dei barbari possono risentire del convenzionale ed essere costruite secondo le linee delle tesi dell'autore, come il curatore fa notare nell'introduzione. Tuttavia resta vigorosa l'intuizione, in nessun autore espressa tanto chiaramente, che il mondo dell'impero romano era ormai insufficiente a contenere la fede cristiana; essa, divenuta religione di Stato, non trovava più nel popolo echi ad essa omogenei. Se è esistito un cristianesimo del popolo in occidente, e non solamente un cristianesimo dei monaci come in oriente, ciò è dovuto alla crisi dell'impero e all'avvento dei barbari. Nessun testo esprime come questo di Salviano questa intuizione: la categoria del castigo può sembrare insufficiente, ma nella pedagogia divina il castigo è medicina per gli individui e dispone i tempi della storia nel cammino del Regno.

G. B. B.

LIBRI RICEVUTI

Jean Bodson: « **Regards sur l'Evangile de saint Jean** » - Beauchesne, Parigi 1976, pp. 189.

Autori vari: « **L'Eucharistie des Premiers chrétiens** » - Beauchesne, Parigi 1976, pp. 214.

Georges Tavard: « **La Théologie parmi les sciences humaines** » - Beauchesne, Parigi 1975, pp. 157.

Victor Manuel Arbeloa: « **Cantos de Fiesta y de Lucha** » - Sigueme, Salamanca 1976, pp. 158.

Pablo Richard: « **Cristianos por el socialismo** » - Sigueme, Salamanca 1976, pp. 283.

Comitato Cattolico Docenti Universitari: « **Unità e pluralismo nella Chiesa** » - Ediz. Ares, Milano 1975. pp. 165.

Autori vari: « **I limiti culturali della civiltà tecnologica** » - Ares, Milano 1976, pp. 208.

Piero Ugolini: « **Fascismo, antifascismo, libertà** » - Ed. Politica, Firenze 1976, pp. 102.

Giampaolo Sabbatini: « **I Ladini, come è nato e come si estingue un popolo** » - Ed. Pucci-Cipriani, Firenze 1976, pp. 120.

Gualberto Gismondi: « **Umanità 2000, per un nuovo progetto sociale** » - Ed. Paoline, Alba 1976, pp. 290.

André Guindon: « **La pédagogie de la crainte dans l'histoire du salut selon Thomas d'Aquin** » - Desclée, Parigi 1975, pp. 407.

Salvatore Panimolle: « **Il discorso di Pietro all'assemblea apostolica** » - EDB, Bologna 1976, pp. 356.

Luigi Bressan: « **Il divorzio nelle Chiese orientali** » - EDB, Bologna 1976, pp. 327.

Autori vari: « **Pietro nella Sacra Scrittura** » - Città di Vita, Firenze 1975, pp. 200.

Autori vari: « **Problemi e prospettive di teologia morale** » - Queriniana, Brescia 1976, pp. 470.

Autori vari: « **Corso di diritto canonico - Vol. II** » **a cura di E. Cappellini** - Ed. Queriniana, Brescia 1976, pp. 462.

AA.VV.: « **Amore e stabilità nel matrimonio** » - Pontificia Università Gregoriana, Roma 1975, pp. 150.

Charles Boyer: « **Le mouvement oecuménique, les faits - le dialogue** » - P.U.G. Roma 1976, pp. 262.

Ammassari Antonio: « **La religione dei patriarchi** » - Università Urbaniana Città Nuova editrice, Roma 1976, pp. 305.

Charles Bernard: « **Compendio di teologia spirituale** » - Gregoriana editrice, Roma 1976, pp. 242.

Olivier Clement: « **Solzenicyn in Russia** » - Jaca Book, Milano 1976, pp. 386.

Alici Luigi: « **Il linguaggio come scienza e come testimonianza, una rilettura di Agostino** » - Ed. Studium, Roma 1976, pp. 208.

Laura Satta Boschian: « **L'illuminismo e la steppa** » - Ed. Studium Roma 1976, pp. 481.

Moroni Giancarlo: « **Il corpo e la preghiera** » - Ed. Dehoniane, Bologna 1976, pp. 47.

Todeschini Luigi: « **Ti condurrò nel deserto** » - Ed. Dehoniane, Bologna 1976, pp. 33.

H. G. Gadamer: « **La dialettica di Hegel** » - Marietti, Torino 1973, pp. 178.

H. Plessner: « **Al di qua dell'utopia** » - Marietti, Torino 1974, pp. 199.

F. Crowe: « **Escatologia e missione terrena in Gesù di Nazaret** » - Ed. Paoline, Catania 1976, pp. 103.

G. Savonarola: « **Semplicità della vita cristiana** » - Ed. Paoline coll. patristica, Alba 1976, pp. 216.

Morra Gianfranco: « **Marxismo e religione** » - Rusconi Ed., Milano 1976, pp. 316.

Germain Elisabeth: « **En quel Dieu croyons-nous?** » - Ed. Desclée de Brouwer, Paris 1975, pp. 109.

Coppens J.: « **La notion biblique de Dieu** » Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes, Ed. Duculot, Louvain 1976, pp. 520.

POSTILLE

TEORIA E PRASSI A CONGRESSO — *Un fascino invincibile si racchiude entro i* binomi; *il nostro tempo riesce sempre meno ad evitarli. Basta entrare in una qualunque libreria e leggere solo i titoli dei saggi più disparati che stanno negli scaffali per rendersene conto; troveremo quasi ovunque due sostantivi, talvolta contrapposti, talvolta no, ma legati insieme da una congiunzione: « Dio e le scienze », « Vangelo e rivoluzione », Salvezza e promozione umana », « il soggetto e la storia », « epistemologia e teologia », per non citare congiunzioni più celebri e facilmente riconoscibili, come « essere e tempo », « esperienza e giudizio », « essere e niente », « resistenza e resa », eccetera.*

Forse è solo una moda, del resto innocua: tuttavia è lecito domandarsi se non v'è qualcosa di più profondo nel breve legaccio dei binomi che intendono raccogliere in una formula la realtà nel suo complesso, evocando le due facce della medaglia: testa e croce, crudo e cotto, materia e spirito, ragione e senso.

La domanda ci è venuta spontanea assistendo, sia pur lateralmente, ai lavori del recente Congresso Internazionale su « Teoria e prassi » che si è tenuto in parte a Genova nello scorso settembre. Naturalmente una spiegazione grossolana ma convincente di questo titolo globalizzante appariva subito disponibile: oggi la cultura « dominante » si professa generalmente marxista e si assiste, anche tra i cristiani, ad una pericolosa predilezione per la prassi. Ecco allora che il binomio « teoria e prassi » si incarica di smorzare con l'antidoto più ovvio, il termine prediletto dai marxisti e dai loro alleati.

Questa spiegazione, però, è troppo superficiale; e poi non riesce a chiarire il significato dell'alternativa proposta dagli organizzatori del congresso, teologi domenicani e professori universitari, in favore di un rinnovato recupero del tomismo. Quindi ci domandiamo, nuovamente, tornando all'inizio: come mai i binomi, e in particolare il binomio « teoria e prassi », racchiudono tanto fascino culturale?

Crediamo che la ragione debba esser cercata nell'intenzione sotterranea, e spesso non confessa, che il binomio ha di raccogliere ad unità il tutto. Ossia nel semplice esibirsi di un binomio, v'è sottintesa l'idea che tutti i casi possibili possano essere assegnati all'uno o all'altro termine, e possano quindi esser ripartiti in due classi denotabili entrambe nello stesso discorso. Ora, questa è veramente una peculiarità straordinaria che pone, già da sola, il binomio ad un livello ben diverso da qualsiasi altra classificazione onnicomprensiva.

Infatti è sempre possibile, ma anche un po' banale, proporre una partizione in classi di « tutta la realtà » designando un certo numero di alternative e aggiungendo infine un'ultima classe che raccolga « tutto il resto », o « tutto ciò che non è compreso nei casi precedenti ». In questo modo, però, dicendo ad esempio « la classe che contiene tutto il resto » si rinuncia a denotare l'ultima classe al pari *di tutte le altre, poiché essa è definita* in funzione *di tutte le altre, con riferimento alla globalità dei casi che occorre distribuire nella partizione prescelta.*

Ben più ambizioso è invece il tentativo di chiudere « tutta la realtà » entro un binomio del tipo « questo e quest'altro ». Qui si vuol affermare che tutte e due le classi della partizione possono esser designate separatamente e non v'è bisogno di una terza classe « aperta ». Le formole binomiali, dunque, operano fondamentalmente una riduzione *del tutto, racchiudendolo entro una prefissata rete di correlazioni tra i due termini in gioco. Esse vanificano il tutto, cancellandone i residui non inseribili nello schema binomiale, e lo distribuiscono su due piatti di una bilancia. Così ridotto, il tutto vien consegnato in mano al filosofo, il quale, senza sforzo, può divertirsi a far salire o scendere un piatto rispetto all'altro, dato che essi si neutralizzano a vicenda.*

Ecco dunque il ruolo probabilmente assunto dal binomio « teoria e prassi » nel nostro congresso internazionale; fosse o no, questa, una consapevole strategia degli organizzatori, l'aver centrato il discorso su una formola binomiale onnicomprensiva consentiva di riscattare culturalmente e fondare filosoficamente la tesi dell'alternativa moderata al primato della prassi propugnato dalle « sinistre », garantendo in più sufficiente spazio a diverse forme di mediazione.

Infatti, d'altra parte, che senso aveva dare al congresso un tema così ampio? A veder bene, il binomio « teoria e prassi » non delimita affatto un oggetto di discussione: tutto vi può esser fatto rientrare. Giustamente, l'elenco delle comunicazioni presentate indica una varietà di temi talmente

estesa da far pensare ad una raccolta quasi casuale. Quale è dunque la funzione della soggiacente e ricorrente scanditura « binomiale »?

Secondo noi è possibile individuare una sola funzione veramente significativa: ossia inculcare l'idea che è lecita la riduzione di tutta l'attività umana entro i due piatti della bilancia rappresentati da teoria e prassi rispettivamente. Ciò ha fatto sì che già soltanto nel titolo del congresso fosse inclusa, senza scampo, la soluzione prescelta. La bilancia sta in equilibrio quando non si esageri da una parte o dall'altra; e quindi occorre rifiutare le esagerazioni di chi si attiene solo alla teoria e trascura colpevolmente la prassi (costui è un personaggio che oggi non è di moda, del resto), e le esagerazioni di chi si affida solo alla prassi subordinando ad essa la teoria (costui è invece un personaggio ben identificabile politicamente: si tratta del marxista e delle sue varianti anche cristiane). La virtù, naturalmente, sta nel giusto mezzo; e, in onore di S. Tommaso, grazie al ben noto impegno di equilibrate mediazioni dell'Angelico Dottore, si potrà qualificare questa posizione moderata in cui teoria e prassi vanno d'accordo e si compenetrano in armonia, come tomista.

Detto così, il discorso resta certo impoverito e banale; crediamo tuttavia di non tradire gli esiti effettivi del congresso se diciamo che questo, in fin dei conti, è stato il risultato percepito dai più, un risultato non sconvolgente, come si vede, e che tuttavia potrebbe, a prima vista, esser accolto, se, nel conseguirlo, costi troppo alti non si fossero rivelati necessari. E i costi sono i seguenti.

1) Per rendere legittimo l'uso « cristiano » del binomio « teoria - prassi », i partecipanti, quasi senza eccezione, a partire dalle prolusioni sino all'ultima comunicazione, si sono dovuti impegnare in un'incredibile operazione di sinonimia. Vogliamo dire cioè che nel corso del congresso, si è molto spesso sottintesa l'ipotesi che fosse equivalente parlare di teoria e prassi o di pensiero ed azione, o di essere ed atto, o di intelligenza e volontà, o di virtude e conoscenza, o di intelletto ed amore, o di verità e storia, o di contemplazione e carità, e via di seguito. In virtù di questa generale equivalenza, dove tutti i primi e tutti i secondi termini dei vari binomi sono presi per sinonimi, si è potuto elogiare la prassi, parlando, invece, della carità e della lettera ai Corinti, si è potuto stabilire il primato della teoria, parlando, invece, di Maria che aveva scelto la parte migliore, si è giunti addirittura ad applicare teoria e prassi alla vita Divina.

2) Si intuisce che la condizione necessaria per dar seguito a così disinvolte equivalenze sta nel carattere onnicomprensivo assegnato ai binomi: se ognuno dei binomi sopra elencati vien inteso come una partizione dicotomica del « tutto », se cioè vien inteso come una possibile denominazione dei due piatti della bilancia, è certo possibile usare a preferenza l'uno o l'altro per connotare con sfumature cangianti il « tutto » che resta comunque da essi imbrigliato.

Ma qui sta il punto: occorre che il vero oggetto del discorso sia il « tutto », e cioè la globalità dell'attività umana in quanto mutua implicanza di teoria e prassi. Ne segue una concezione della verità che difficilmente riesce a sottrarsi alla suggestione della sintesi dialettica operata sui termini del binomio; ossia una concezione che si risolva all'interno delle relazioni tra teoria e prassi in modo « sempre problematico e mai esaurito ».

Il silenzio sull'essere, il rifiuto a oltrepassare la zona fenomenica dove teoria e prassi sono unite o complementari, sono il costo che, nell'attuale clima filosofico e culturale, si deve pagare perché il binomio abbia il primato e perché, di conseguenza, le varie forme di prassismo, tra cui in primis il marxismo, acquistino l'aspetto di antitesi unilaterali superate dalla sintesi. Negli ambienti teologici cristiani ciò significa, in ultima analisi, allearsi con le concezioni antropologiche trascendentali di provenienza heideggeriana, per far fronte al progressismo vanitoso delle teologie politiche.

Si ripete, in campo speculativo, la vecchia triste vicenda degli staterelli italiani che per cacciar via i francesi si consegnavano agli spagnoli, e per cacciar gli spagnoli si assoggettavano ai tedeschi.

3) Infine, le sinonimie utilizzate per recuperare teoria e prassi a un discorso cristiano, rendono inefficace la stessa legittima critica che può essere mossa alla tesi centrale del marxismo. La prassi di cui parla il marxismo è inintelligibile senza il riferimento alla subordinazione della « coscienza » rispetto alle condizioni materiali della vita; la prassi si distingue da tutti i suoi « sinonimi » proprio perché non presuppone *ma* produce *il soggetto personale; protagonista della prassi non è l'uomo, ma un oscuro soggetto storico che Marx ed Engels non hanno mai ben individuato ma che comunque appartiene a categorie come « società », « classi sociali », « modi di produzione », « proletariato » eccetera.*

Passar sopra questa specifica differenza vuol dire tagliarsi la strada per un vero confronto critico col marxismo nel suo aspetto più caratteristico e certamente più inaccettabile.

Il congresso « Teoria e prassi » si è mostrato invece di diverso avviso: ed era inevitabile questo, dato l'obiettivo di mediazione moderata che esso in fondo perseguiva. A nostro parere, tale obiettivo non può essere condiviso. Il tempo delle mediazioni — dove alla verità vien data la posizione della virtù che sta sempre nel mezzo — è finito, speriamo, grazie a Dio, per sempre.

A noi sarebbe piaciuto assistere alla contestazione del binomio di moda, teoria e prassi, in favore della concezione cristiana che non sta nel mezzo, ma sporge di là da ogni binomio globalizzante. Quel che abbiamo ascoltato era l'esatto opposto; restiamo dunque in attesa che i tempi maturino.

[Edoardo Benvenuto]

MARITAIN E LA POLITICA DEI CATTOLICI IN ITALIA — *Esiste un « uso ideologico » di Maritain: intendo per « uso ideologico » di un pensiero il suo intervento a giustificazione e fondamento di un sistema politico e sociale, di una prassi storica. L'uso ideologico può essere originario al pensiero stesso (cioè tale pensiero può avere come proprio fine quello di determinare una prassi), può invece essere un uso improprio e derivato di esso.*

Il pensiero di Maritain, anche nella sua dimensione politica, non è certo sorto per fondare la prassi dei partiti cristiani, di cui egli ha formalmente respinto la figura. Vi è dunque, da parte dei partiti cristiani, un uso ideologico, senza che tale uso si fondi sulla intenzionalità, e quindi sul significato, del pensiero di Maritain.

Va inoltre detto che il pensiero di Maritain è materialmente *politico, ma non lo è mai* formalmente: *l'intenzione di Maritain rimane sempre teologale e teologica. Il suo esercizio del pensiero ha sempre come ultima motivazione la* fides quaerens intellectum. *Se la sua filosofia ha assunto la tesi neotomista della relativa autonomia della filosofia dalla teologia, il suo filosofare, più fedele in questo a Tommaso che al neo-tomismo, è sempre un cammino verso la contemplazione e rivela così sia la sua natura teologale che la sua figura teologica. E' significativo che nei* « Degrés du savoir », *la mistica segue alla metafisica, perché la metafisica di Maritain è guidata da una intenzionalità teologica. Non è dunque un caso che l'ultimo Maritain sia abbordato definitivamente alla teologia come alla ultima* resolutio *del suo pensiero. Il « vecchio laico », il « contadino della Garonna » indica, con queste autodefinizioni, il modo umile e discreto con cui, oltre il ruolo del filosofo, il teologo e lo spirituale Maritain confessa apertamente se stesso.*

Per questo pensiamo che l'uso ideologico da parte dei partiti cristiani del pensiero di Maritain sia un uso spurio, un uso del pensiero di Maritain contro la sua intenzionalità e la sua coerenza.

Maritain ha pensato ai problemi della politica da teologo e da uomo di Chiesa: il riferimento all'azione che è implicito nel suo pensiero è rivolto al cristiano, e al cristiano che vuole esprimere interamente se stesso nella sua fede. Per questo anche la dimensione pratica di Maritain, non è mai la giustificazione di un sistema, o di una prassi (quindi di un potere), è sempre rivolta al futuro e al possibile, e ha, in ciò, una affinità con la profezia.

Il pensiero di Maritain si situa storicamente ed il suo « luogo » storico è, direttamente e principalmente, la Chiesa stessa.

Negli anni '20 e '30, la situazione della Chiesa muta radicalmente, in rapporto al mutamento radicale della storia europea, entro cui la Chiesa ha la dimensione prevalente della sua esistenza storica.

La presente postilla è il testo di una comunicazione fatta al Convegno dell'Institut International Jacques Maritain (Venezia 18-21 ottobre 1976).

Non esiste più il blocco compatto del « liberalismo » e della « civiltà moderna », per usare le parole del Sillabo. La « civiltà moderna » si è spezzata in due gruppi antitetici: il capitalismo ed il comunismo, il cui epicentro è ormai extraeuropeo. Nel cuore dell'Europa, sorgono come riaffermazioni violente delle identità nazionali, sulle rovine o le trasformazioni delle monarchie, i fascismi.

Contro il liberalismo, la Chiesa ha difeso la natura plurima e composita del corpo sociale e, soprattutto, il diritto della Chiesa alla pienezza d'azione: ha sostenuto il carattere religioso della società e il carattere sociale della religione.

La conservazione letterale del discorso tradizionale, di cui proprio allora Pio XI offre nella Quadragesimo Anno *la sistemazione più completa, rischia di avvicinare politicamente la Chiesa ai fascismi, che parlano di società organica, esaltano il ruolo dell'autorità, negano liberalismo e comunismo, costruiscono un ordinamento corporativo e stipulano concordati.*

Maritain motiva teologicamente un discorso sui rapporti tra Chiesa e storia che riapra il dialogo della Chiesa con il liberalismo e il comunismo, interpretati come « umanesimo antropocentrico » e come assumibili e trasfigurabili in un « umanesimo integrale ». Tale discorso è strutturato come una teologia della storia. Maritain indica le realtà politiche con l'espressione di « temporale », le riferisce cioè alla storia nella sua globalità. « Tempo » è, teologicamente, correlativo ad « eternità », come « storia » è correlativo ad « escatologia ». Il termine « spirituale », si carica così di un contenuto escatologico e, correlativamente, « temporale » esprime la storia in quanto tale.

Anche terminologicamente, il discorso politico è in Maritain integrato formalmente in quello teologico, in misura più diretta e propria di quello che avveniva nella « dottrina sociale cristiana », a struttura marcatamente filosofica. E' da una più rigorosa assunzione del discorso culturale e politico all'interno di quello teologico che avviene la elaborazione di nuovi criteri di cultura e di azione per la Chiesa.

La presenza dell'escatologia nella storia suscita delle « rifrazioni », che reintegrano la storia senza toglierla al proprio ordine: esse nascono dalla presenza nella storia della comunità escatologica, la Chiesa. La qualificazione rispetto all'escatologia della realtà storica è un effetto della realtà ecclesiale. La possibilità dell'« umanesimo integrale » dipende dalla presenza ecclesiale anche se è immanente alla storia in quanto tale, e si realizza in forma di intrinseca « temporalità ».

Il nuovo linguaggio di Maritain non è sovraimponibile a quello più antico (ordine religioso e ordine civile, Chiesa e Stato, e, al limite, « natura » e « soprannatura »): dal margine di confusione che la somiglianza ma la non-equivalenza dei due discorsi comporta nascono in parte le difficoltà teologiche del pensiero di Maritain.

*Le conseguenze politiche del nuovo approccio sono notevoli, e l'evoluzione drammatica degli eventi storici le porrà in risalto. Il confronto tra gli umanesimi antropocentrici e l'umanesimo integrale si stabilisce su di un itinerario teologico consueto, espresso nella coppia: imperfetto-perfetto. L'imperfetto viene prima del perfetto. L'adagio per cui la grazia perfeziona la natura può suonare come: la grazia perfeziona la storia. Ciò legittima una assunzione di contenuti da parte del cristiano nello spazio dei liberalismi e dei marxismi. I fascismi vengono invece visti come il rifiuto semplice dell'umanesimo e quindi della figura ideale della dinamica storica. Ciò corrisponde proprio del resto alla definizione data già dall'*Action Française *da parte del cardinale Andrieu, e divenuta poi comune specie in riferimento al nazismo: neopaganesimo. Diviene così possibile un rovesciamento radicale delle posizioni dei cattolici sul piano politico, rispetto a quelle fondate sulla sistemazione tradizionale: un rovesciamento per cui la Chiesa, proprio sotto il pontificato di Pio XI, è ormai divenuta matura.*

Riaprire il dialogo della Chiesa con la « civiltà moderna » è un passo decisivo di cui il Maritain degli anni '30 è un testimone significativo, ed è tale perché egli muove proprio dalla stretta accettazione delle posizioni tradizionali. Nel suo pensiero si manifesta la possibilità stessa dell'evoluzione, un'evoluzione che apre un nuovo tempo nella condizione della Chiesa, un tempo ancora in svolgimento.

E' un aspetto limitato, sia nella formalità che nella determinazione, che qui esaminiamo: cioè l'incidenza del tipo di evoluzione tematizzato da Maritain sulla politica dei cattolici in Italia.

Il ruolo politico del pensiero di Maritain in Italia

La formula sturziana del partito aconfessionale ma di cattolici reinvia di fatto alla gerarchia ecclesiastica la determinazione del mondo dei valori cui il partito fa riferimento e quindi anche la determinazione della loro incidenza nelle scelte politiche. La autonomia del partito è del medesimo tipo di quella che il diritto pubblico ecclesiastico riconosce allo Stato confessionale: esso ha competenze diverse da quelle della Chiesa, ma è la Chiesa che ha la « competenza delle competenze », cioè l'autorità per determinare i confini della potestà ecclesiastica rispetto a quella statale. Ciò vale egualmente per il partito. Il contenuto ideale del partito è ancora fissato nei termini della « dottrina sociale cristiana », cioè nella difesa della piccola proprietà privata, della cooperazione, nella tutela dei corpi intermedi, limitando il potere dello Stato, e, soprattutto, nella difesa della libertà della Chiesa, del suo spazio nella società civile.

Dopo la fine del fascismo, l'interpretazione data alla dottrina sociale cristiana dalla gerarchia è rigorosamente anticomunista, soprattutto in ragio-

ne degli avvenimenti dell'Est europeo. La convergenza oggettiva della posizione della Chiesa con quella degli Stati Uniti e l'inserimento dell'Europa occidentale nello spazio americano aprono anche l'Italia al modo americano di vita: ma le conseguenze di questo fatto, già allora avvertito, si manifesteranno più tardi. Si apre tuttavia già allora il problema, nei cattolici, di una resistenza alla « occidentalizzazione » dell'Italia (e, in certo modo, della Chiesa): questa è la radice politica dell'azione di Giuseppe Dossetti, deputato e dirigente della DC tra il '44 e il '52.

Il tentativo di superamento dello schema della « dottrina sociale cristiana » e la resistenza alla dimensione politica della « occidentalizzazione» rappresentano due componenti del gruppo politico che Dossetti ha costruito. La prospettiva diversa aperta da Maritain viene usata come strumento critico dell'anticomunismo nella forma stabilita allora nella Chiesa in Italia. Il tema della classe operaia come portatrice di una esigenza politica storicamente incontestabile, e quindi la ricerca di una base e di valori popolari per la società politica, appaiono in Dossetti, anche in riferimento a Maritain, ma saranno le influenze sia ecclesiologiche che ecclesiastiche, più ancora che la mediazione culturale Maritainiana nella sua originarietà, ad offrire punti di riferimento a Dossetti; pensiamo al primo volume dell'ecclesiologia del Journet o alle pastorali del cardinale Suhard. Un punto di affinità che Dossetti con Maritain, messo in luce dalla loro stessa biografia, è dato, tuttavia, dalla non accettazione della figura del partito cristiano, e, quindi, delle democrazie cristiane. Il Dossetti ritiene che la DC mantenga fondamentalmente la figura sturziana, da lui interpretata come subalterna al liberalismo. La DC è da lui usata come sede per rivolgersi all'interlocutore cui egli realmente guarda, cioè la Chiesa. E' alla Chiesa che egli chiede un diverso atteggiamento verso la classe operaia e, solo meditatamente, verso il PCI quale espressione politica di questa. Poiché egli interpreta la DC come subalterna al liberalismo, e quindi al capitalismo e al mondo borghese, il Dossetti abbandona la militanza politica nel partito cristiano. Ma nel 1956, in occasione di una tornata amministrativa, egli guiderà una lista democristiana per la conquista del comune di Bologna, ma togliendo rigorosamente a tale lista carattere partitico, ponendo sé stesso come inviato e mandatario del Vescovo (e solo a tale titolo e a tale ragione assumente l'incarico politico) e facendo della presentazione della lista un atto di tutta la comunità bolognese. Un simile gesto sembra quanto mai lontano dalle posizioni maritainiane, almeno nella loro posizione vulgata: ma, intenzionalmente, il pensiero di Maritain intende determinare soprattutto un comportamento ecclesiale verso la realtà storica. L'azione politica che egli patrocina ha senso se « vitalmente » cristiana e radicata nella Chiesa. Dossetti interrompe la sua azione politica, dopo che Maritain ha interrotto il suo pensiero politico. Vi è forse qui il medesimo segno, una affinità di spirito, e anche una medesima lettura della storia in atto e della condizione della Chiesa in essa. L'uso ideologico di Maritain è più presente invece nelle questioni che investono l'Azione Cattolica in conseguenza del successo del

partito cristiano. L'Azione Cattolica italiana è stata strutturata sulle direttive di Pio XI, come collaborazione all'apostolato gerarchico: essa ha, dunque, nei confronti della politica, le medesime limitazioni della gerarchia, senza averne, evidentemente, l'autorità. Pio XII ha una concezione meno uniforme dell'azione dei laici e sotto il suo pontificato si ha l'evoluzione della Azione Cattolica, legata all'apostolato gerarchico, all'apostolato proprio dei laici. Egli svolge anche il tema del movimento civile ma non di partito, che sottolinea in particolare nella Esortazione ai Romani del febbraio '52. E' in questo quadro che sorge l'idea di usare dell'Azione Cattolica per dar vita ad una struttura elettorale, il Comitato Civico, autonomo dalla DC e capace di influire su di essa. Vi è anche, almeno latente, il desiderio di porre fine alla unità dei cattolici attorno a un solo partito, e di ricorrere a qualcosa come un nuovo patto Gentiloni, verso altri partiti, in concreto soprattutto i partiti di destra, monarchici e missini.

L'Azione Cattolica presenta forti resistenze interne a questa iniziativa, che prenderanno una prima autorevole forma, nel convegno annuale dei Laureati cattolici nel giorno dell'Epifania del 1949, in cui Giuseppe Lazzati, esponente dell'Azione Cattolica lombarda e deputato della corrente di Dossetti, svolgerà, rifacendosi a Maritain, la tesi della distinzione radicale tra Azione Cattolica e azione politica; questa rimane affidata al partito cristiano.

Si può dire che le tesi di Lazzati definiscono quella che sarà la piattaforma dell'uso ideologico di Maritain in Italia. E' per questa via che il pensiero di Maritain diviene in Italia il fondamento della « autonomia » della DC dalla gerarchia. Ed è probabile in questo clima che si spiegano le critiche di padre Antonio Messineo su « La Civiltà Cattolica » negli articoli sugli umanesimi e sull'« umanesimo integrale ».

Ma il concetto di autonomia, come si elabora negli anni '50, non nell'interno della Azione Cattolica, ma all'interno della DC, è assai lontano da ogni influenza maritainiana. Mentre la critica nata all'interno della Azione Cattolica, sostiene, con Lazzati, l'autonomia della scelta politica dei singoli credenti, e quindi respinge il concetto di unità dei cattolici attorno al partito cristiano, il discorso nato all'interno della DC vuole recuperare l'autonomia di scelta non delle persone, ma quella del partito in quanto corpo politico. La via seguita è quella di pensare la DC come un partito ideologico, avente nella sua ideologia i criteri del tutto autosufficienti per compiere le proprie scelte politiche. E' il tipo di discorso, portato innanzi dalla corrente di Base e che sarà teorizzato e realizzato definitivamente con la segreteria Moro (1959-1963).

Il gruppo della corrente di Base che teorizza la figura della DC quale partito ideologico, è stato influenzato da un dirigente del partito della Sinistra Cristiana, confluita nel 1945 nel PCI, Franco Rodano. Il partito ideologico, il comunismo nella figura del PCI, è visto come esprimente una dimensione costitutiva della politica. La maturità di una ideologia si configura nella sua egemonia sulla società, ma anche nella sua capacità di non

travalicare il proprio spazio: perciò il rapporto con la Chiesa diviene un banco di prova della capacità di egemonia di una forza politica. Paragonato al pensiero politico di Maritain, questo pensiero ricorda in qualche modo, con affinità limitata ma reale, l'avversario originario del pensiero maturo di Maritain sulle questioni politiche: Maurras. Il gruppo della Base ha respinto l'identificazione nel PCI della forza egemone, e intende teorizzare il ruolo della DC: lo fa, in termini meno rigidi ma non difformi da quelli con cui Rodano fonda il ruolo del PCI. E' così che nasce la tesi della DC come partito ideologico, che rimarrà determinante per tutti gli anni '60.

Così, paradossalmente, l'uso ideologico che di Maritain è fatto nella A.C. conduce ad avallare in suo nome una fondazione della autonomia della DC che non ha nulla di maritainiano ed interpreta la politica come una totalità chiusa. Mentre Humanisme integral *è il superamento nella continuità di* Primauté du Spirituel, *la concezione di autonomia del partito che anche prevale nella DC è la negazione del primato dello spirituale, il tema appunto che differenzia Maritain da Maurras. Del resto, la realizzazione globale della autonomia del partito, mette ancora in maggiore evidenza la discrepanza del modello maritainiano. Da un lato, la DC si teorizza come guida democratica dell'elettorato cattolico in funzione della propria qualifica ideologica: ma, d'altro lato, la gerarchia continua a riconoscerne nella DC la figura del partito cristiano. I due linguaggi sono paralleli, vanno nel medesimo senso, ma non si incontrano mai. La gerarchia non restituisce di fatto libertà di scelta al credente, ma la DC assume il suo rapporto con l'elettorato cattolico quale frutto della sua ideologia ed egemonia. Abbiamo, così, da un lato, la figura del partito della gerarchia, che, nel linguaggio di Maritain, corrisponde alla ipotesi sacrale: dall'altro, abbiamo un linguaggio puramente laico, che corrisponde ad una realtà definitivamente « secolarizzata ». La convergenza della gerarchia ecclesiastica e della DC si realizza con una singolare combinazione di sacralità e di secolarismo, mediante la pratica del sistema dei due linguaggi, l'uno correlato all'altro, ma senza equivalenza formale.*

Ciò indica la differenza dei tempi e la radicalità terribile della storia che viviamo. Negli anni trenta e quaranta, di fronte ai totalitarismi, la democrazia può apparire, secondo l'espressione bergsoniana, come di ispirazione evangelica ed avente per essenza l'amore. Ma ciò non è più negli anni settanta. Negli anni trenta e quaranta si poteva pensare (non era certo solo Maritain a farlo) che la crisi dei fascismi e della guerra aprisse la via a delle nuove possibilità spirituali: dal « nuovo medioevo » di Berdiaef alla « nuova cristianità » di Maritain, a Huizinga, Picard, Roepke, molti pensatori hanno visto l'alleanza tra cristianesimo, socialismo e democrazia, quale volto di un nuovo universo spirituale, entro cui potesse sboccare la crisi europea che era sfociata nelle due più terribili ecatombi mondiali della storia. Nulla di quelle speranze si è realizzato. Quell'universo che sopravvive nel nitore classico di tante pagine di Maritain è un universo perduto. Non è

tanto l'alleanza tra cristianesimo e democrazia che è venuta meno, quanto il senso stesso di universo spirituale.

La perdita dell'anima, nella filosofia e ora ormai nella teologia dei professori, è un dato simbolico dello smarrimento dell'uomo nell'universo di mere cose che è definito secolarizzazione: l'universo senza spirito.

Maritain in Italia negli anni settanta

Il pensiero politico di Maritain è, negli anni settanta, giudicato soprattutto per il ruolo che ha svolto nella politica della DC negli anni precedenti: è la sua funzione ideologica, più che il suo contenuto dottrinale, che è direttamente invocato. Maritain è stato un testimone autorevole del nesso di teologia e di metafisica, e del nesso di teologia e di cultura: ma oggi la metafisica è respinta dalla teologia corrente, e la cultura è da questa accettata come una dimensione subalternante. Il dissidio tra Maritain e la teologia corrente è dunque preciso. Nessuno si aspetterà di vedere oggi ripresa intellettualmente la tematica dei « Degrés du savoir ». *Dal punto di vista della teologia corrente, essi fanno parte dell'universo scolastico, e come tali respinti. Per ridare interesse alla teologia ed alla problematica di Maritain, bisognerebbe dimostrare che egli è un precursore di Bloch, il che, grazie a Dio, è impossibile. Si può così dire che, salvo il gruppo di cultori che è qui riunito, Maritain non ha influenza nella cultura cattolica italiana, ed è semplicemente oggetto di storiografia, come un pensiero chiuso nel suo tempo. Del resto, anche per i cultori di oggi come per i critici di ieri e di oggi, la chiave di lettura di Maritain non sono i* « Degrés », *ma* « Humanisme integral ».

Non sono in grado di fare un bilancio della discussione sul pensiero politico di Maritain in Italia, oggi. Mi pare però nonostante ciò, di poter dire che le critiche maggiori non tanto al pensiero di Maritain quanto al suo uso teologico, sono state mosse da Augusto Del Noce, e dal movimento di Comunione e Liberazione.

La critica di Del Noce, che appartiene alla generazione influenzata da Maritain è più specifica e puntuale: egli vede in Maritain il teorico dell'« inveramento » dell'« umanesimo antropocentrico » nell'« umanesimo integrale », e quindi il profeta del dialogo e della collaborazione tra cattolici e comunisti. E' una critica antica, strutturata in forma teorica da Gastin Fessard, che trova una sua variante italiana.

La critica di Comunione e Liberazione riguarda invece la distinzione dei piani spirituale e temporale, come consudente, nella forma adottata da Maritain, alla censura della integralità del soggetto cristiano quale soggetto popolare, e quindi alla subalternazione al liberalismo ed alla società borghese. Ambedue queste critiche si riferiscono all'uso del pensiero di Mari-

tain, non alla sua figura originaria, e in particolare non tengono conto del carattere immediatamente teologico del pensiero di Maritain. Maritain, sensibile in primo luogo ai movimenti storici in quanto movimenti spirituali, non si misura immediatamente né con il marxianesimo, né con il sistema dei marxismi, e nemmeno con il dato sociologico del mondo operaio. E' il movimento operaio, quello che Maritain vede, presente nella forma comunista e marxista dell'umanesimo antropocentrico. Il movimento operaio ha alle sue origini e nei suoi fondamenti, una dimensione spirituale in senso lato, una ricerca di dignità e di libertà per tutti che ha in sé una risonanza evangelica. Che esso si situi fuori dell'universo spirituale in senso proprio, quello che ha nella Chiesa la sua presenza nella storia, è certo: ma è la connivenza tra il riflesso immanente del divino che è la persona e lo splendore originario dell'essere Persona che è Cristo, e di cui la fede rende partecipi, ciò che Maritain cerca. Le formule di rifiuto del comunismo in quanto ideologia sono in Maritain troppo nette per poter essere poste da lato. Ma la novità del discorso maritainiano sta nel non perdere mai di vista la dimensione della persona, perenne immagine di Dio, nella oscurità della storia, e nel distinguere così lo spirituale dallo storico anche fuori della Chiesa. Il cristianesimo non è principalmente la dottrina, ma la grazia dello Spirito Santo. Fedele a questo insegnamento di S. Tommaso, Maritain cerca i semi dello Spirito all'interno della realtà storica. La teologia ha bisogno in questo campo di arricchirsi di molti doni, forse anche del carisma di profezia, che fa giudicare l'evento nella sua storicità alla luce di Dio. Il Del Noce non si situa sul piano teologico, ma su quello ideologico. Ma, anche su questo piano, non ci sembra che il pensiero di Maritain abbia avuto esiti filocomunisti. E' paradossale, ma ne ha avuti più la rigida distinzione tra naturale e soprannaturale del neo-tomismo che Humanisme Intégral. *E quando si è voluto ripensare il cristianesimo a partire da una qualche lettura del pensiero di Marx, Maritain non è stato nemmeno oggetto di citazione. Non vi è alcuna influenza maritainiana e in Giulio Girardi e nei « cristiani per il socialismo ».*

Il secondo tipo di critiche a Maritain è, dicevamo, quello avanzato dal movimento di Comunione e Liberazione. Qui è in gioco direttamente l'uso ideologico di Maritain.

L'autonomia della politica, nella forma realizzata negli anni sessanta in Italia, conduce di fatto alla secolarizzazione della presenza storica dei cristiani. Tuttavia la distinzione di spirituale e di temporale, come è proposta da Maritain, non tende a de-storicizzare lo spirituale, a ricondurlo al segreto del cuore, ma a spiritualizzare il temporale, e rifrangere in esso la grandezza propria dell'ordine spirituale. Non è al livellamento in basso, ma all'innalzamento che mira quella distinzione. Al contrario, la mancata distinzione della realtà escatologica della presenza storica della Chiesa, rischia di abbassare la dimensione di fede all'esperienza naturale ed immediata della appartenenza comunitaria. L'attenzione che Maritain ha dato al

rapporto tra la santità della Chiesa e i peccati commessi dai cristiani, tanto da fare della soluzione di questo rapporto la chiave di formulazione della sua ecclesiologia, mostra come egli abbia avvertito la necessità di non confondere la immediatezza del sentimento di identificazione con la Chiesa con la vera appartenenza ad essa. L'appartenenza alla Chiesa avviene nella fede ed è, essa stessa, oggetto di fede. Ciò evita sia un sociologismo sacrale, che una secolarizzazione reale, i due pericoli impliciti nella mancata soluzione del problema teologico circa il rapporto della Chiesa con le sue membra, i credenti.

La mancata distinzione tra spirituale e temporale, tra escatologia e storia nella Chiesa stessa è quindi una subalternità alle dimensioni puntualmente egemoni sul piano politico. Non è forse un caso che il teorico ufficiale di C.L., Rocco Buttiglione, ponga il problema storico del « movimento cattolico » (non distinto storicamente dalla Chiesa) come quello del collocamento nel ruolo di intellettuale organico sotto l'egemonia della classe operaia: un singolare uso del linguaggio gramsciano, aperto in tutte le direzioni.

Esiste la possibilità di un nuovo influsso del pensiero politico di Maritain?

L'intenzionalità ultima, teologale e teologica, di Maritain, mi sembra stia nella riscoperta del fatto che la causalità storica della Chiesa è legata alla santità, alla santità del corpo e di quella delle membra. Il cristiano contemplativo che vive la vita secolare è l'ultimo ideale « storico-concreto » di Maritain, quello che ha cercato ed espresso in tutta la sua opera e in tutta la sua vita. In questa figura appare la presenza della escatologia nella storia, che è appunto la Chiesa.

Quando nel 1957, Maritain tratta esplicitamente della filosofia della storia, egli cerca di qualificarne la figura, segnando delle « leggi », con un linguaggio di tipo scientifico e sociologico; distinguerà così le leggi vettoriali da quelle funzionali, la dinamica dalla statica. Ma la maggior parte di queste leggi ha carattere formalmente teologico e spirituale: viene così segnalata la legge della « superiorità dei mezzi temporali poveri sui mezzi temporali ricchi e la legge dei mezzi spirituali d'azione temporale di combattimento sui mezzi carnali di azione temporale di combattimento. Questo tema è antico in Maritain, ora viene solamente formulato in una nuova prospettiva, che sottolinea l'universalità. Si potrebbe spingere oltre questo pensiero e chiederci se il potere, con le dimensioni di egemonia, di influenze, di controllo e di coercizione possa essere mai considerato un mezzo spirituale o un mezzo adatto per conseguire fini spirituali: o, almeno se possa ancora *essere considerato tale. Non è un caso che Maritain parli di « combattimento »: egli istintivamente si colloca nella condizione della minoranza e nell'atteggiamento dell'opposizione. Ma se queste deduzioni sono esatte, si*

può allora domandare se il potere convenga al vero cristiano o alla Chiesa come tale: se in altre parole, la santità, che esprime il potere della escatologia, possa mai veramente assumere il potere, l'egemonia nella storia.

Il primato dello spirituale non è un potere storico, ma una presenza escatologica, che nella storia compare come altro dal potere. Non è questo il modo della messianicità e della regalità di Cristo? Regnavit a Ligno Deus.

Se, come recita l'adagio agostiniano caro al Savonarola: omnis Christi actio, nostra est instructio *allora ciò che è di Cristo è della Chiesa, dunque del cristiano come tale, del vero cristiano. Nel santo la Chiesa è presente nella storia secondo tutta la sua misura; ed è nello scendere sino alle radici della vita temporale, che si manifesta la piena esistenza storica della Chiesa, della comunità escatologica. L'essenza escatologica esiste nel massimo della presenza storica: ma proprio per questo, il segno della presenza storica è il segno della Croce.*

Il tempo della secolarizzazione riduce, nella teoria o nella prassi, o in ambedue la dimensione ecclesiale alla dimensione politica: la storia è soltanto storia, l'escatologia è interamente al di là, in ogni caso non rompe il tessuto omogeneo della causalità storica.

Ma una tale tesi cade fuori dal costante senso della Rivelazione, che non concepisce il tempo dell'uomo come spazio sottratto al regno della Presenza di Dio. Se vi sarà ancora un orizzonte teologale e teologico in cui pensare la Presenza di Dio nella storia, allora inevitabilmente, il problema della causalità storica del vero cristiano, che Maritain ha posto al centro del suo pensiero facendo sentire l'innaturalità, se possiamo dir così, del cristiano che non è santo (l'innaturalità teologale ma anche storica e politica) sarà di nuovo un problema aperto, una questione disputata, un segno sul cammino.

[Gianni Baget-Bozzo]

La RAI e i valori umani. Un tentativo di pensarci su.

1. Il messaggio del Papa per la giornata delle comunicazioni sociali.

L'ultima domenica di maggio la Chiesa cattolica celebra la giornata delle comunicazioni sociali. Una giornata « di rito », in ossequio al decreto del Concilio Vaticano II sui mezzi di comunicazione sociale? Pare proprio di no, se uno legge il messaggio che il S. Padre ha inviato a tutti i figli della Chiesa cattolica e agli uomini di buona volontà in occasione di questa

decima giornata. Il tema per la riflessione e per le iniziative da promuovere, quest'anno è stato formulato nel modo seguente: « Le comunicazioni sociali di fronte ai diritti e doveri fondamentali dell'uomo », di fronte dunque ai « valori umani primari ».

Anche a una semplice scorsa del documento si avverte l'ansia, anzi la preoccupazione del Papa per la sorte di siffatti valori nel mondo di oggi e in quel prossimo futuro rispetto al quale più immediata e in qualche modo calcolabile è la nostra responsabilità. L'uomo, in ciò che lo costituisce uomo, e quindi nella sua naturale disposizione al sovraumano, al cristianesimo, sono al centro delle parole che Paolo VI ha rivolto a ogni uomo, con una partecipazione personale che qui traspare forse di più che in documenti precedenti. Il binomio chiave di tutto il discorso: diritti-doveri, che sempre ritorna, non lascia dubbi sull'idea che il Papa ha dei valori umani fondamentali e sulla prospettiva sotto la quale egli richiama gli operatori nel campo della comunicazione sociale affinché contribuiscano alla loro attuazione.

Non è mia intenzione qui studiare nei particolari il messaggio di Paolo VI. Lo scopo di queste mie righe è molto più semplice e limitato. Vorrei svolgere una riflessione su un raffronto che mi si è presentato spontaneamente leggendo il documento. Chi scrive ha una conoscenza assai limitata dei mass-media *in Italia. Alcuni rilievi più o meno casuali non bastano certo a tracciare un quadro esauriente, neanche quanto a quei valori umani e cristiani che costituiscono l'angolatura sotto la quale un sacerdote si interessa della stampa, della radio, della televisione, del cinema. Nondimeno mi permetto di avanzare l'ipotesi che i fatti da me notati sono pur sempre significativi per chi si domanda se nel nostro paese i canali di informazione e di formazione sociale sono impiegati « a servizio e a difesa di tutti i diritti e doveri fondamentali dell'uomo ».*

2. Il progresso degli italiani nel campo del comportamento sessuale

Non molti giorni fa in un giornale radio della sera l'ascoltatore venne informato della presentazione, fatta a Venezia, di un recente libro intorno al comportamento sessuale degli Italiani. Il giornalista della RAI riferì alcuni dati emersi dall'inchiesta demoscopica che ha fornito il materiale per il libro. Qual è la percentuale dei giovani che a 18 anni hanno già avuto un'esperienza sessuale completa con l'altro sesso; quante sono le ragazze che hanno fatto lo stesso. Qual è il consumo della stampa pornografica in Italia, quale la frequenza a spettacoli sessuali spinti. E ancora, a che punto stanno i nostri concittadini quanto a infedeltà (1) matrimoniale. Ma il giornalista che aveva preparato il testo per la trasmissione ritenne

(1) Il giornalista della RAI probabilmente avrà scelto un altro termine... Non mi è possibile ora verificare.

suo dovere fare qualcosa di più che solamente riferire percentuali. Il « pezzo » infatti terminò con alcune conclusioni dedotte dai dati e, presentate sotto forma di valutazioni.

Primo, dai dati risulta che in questi ultimi anni c'è stato in Italia un progresso nel comportamento sessuale. Che le cifre dell'inchiesta indichino un aumento quanto a tutte le voci prese in considerazione lo si può supporre — anche se non vennero fornite percentuali precise quanto al passato. Ora questo mutamento era presentato dal giornalista mediante la categoria di « progresso »„ cioè con una categoria di valore che nella nostra cultura ha palesemente un indice positivo. Col che lo stesso giornalista si riteneva dispensato da qualsiasi dimostrazione (un puro fatto non dice di per sé nessun valore, se non viene sussunto sotto un principio generale di natura valutativa). Mutamento — progresso — valore positivo; la scelta del termine centrale con la sua carica emotiva e suggestiva teneva per il giornalista il posto di una benché minima prova razionale della sua tesi. Chi mai oserebbe schierarsi contro il progresso?

Dunque a milioni di radioascoltatori veniva annunciato un nuovo passo in avanti del nostro paese sulla via del progresso, per il fatto che un numero sempre maggiore tra i suoi cittadini investe energie, tempo, risorse finanziarie nella stampa e negli spettacoli pornografici, per il fatto che vanno aumentando coloro che usano dell'altro sesso come di una merce di divertimento, per il fatto che sempre più numerosi sono i mariti i quali, allorché la compagna della propria vita è sfiorita o comunque si presenta loro un'occasione propizia, trovano finalmente la grandezza d'animo di tradire la moglie. Il nostro giornalista non riferì dati quanto ai divorzi. Il motivo sarà forse che il libro in questione fornisce poco materiale su questo punto. Solo da pochi anni infatti è stato eliminato dalla legislazione italiana « il principio reazionario e ipocrita dell'indissolubilità del matrimonio » (2). In conformità ai principi, sulla base dei quali il giornalista della RAI argomentava, c'è da pensare che il progresso, reso possibile ora che la reazione è stata sgominata, non tarderà a imporsi anche in questo settore del comportamento sessuale degli Italiani.

La seconda conclusione - valutazione che il nostro giornalista tirava era invece negativa. Essa si fondava sul fatto che le percentuali dei rapporti sessuali prematrimoniali, delle infedeltà coniugali, etc. erano chiaramente inferiori nelle donne rispetto agli uomini. Segno, interpretava il giornalista, di un perdurante stato di inferiorità e di discriminazione nel quale la donna in Italia ancora è tenuta. Evidentemente qui il giudizio del giornale radio

---

(2) Con queste parole, pronunciate da Palmiro Togliatti alla Camera, il PCI due anni fa, in un manifesto affisso durante la campagna per il *referendum* sul divorzio, istruiva gli italiani circa i principi sui quali esso intende fondare la nuova società italiana. Sarebbe bene non dimenticare troppo presto questo giudizio di appena ieri, per capire che cosa oggi i comunisti intendono col loro discorso sul « rinnovamento morale » del paese.

si riattaccava al discorso (si fa per dire...) portato avanti sulle piazze dalle femministe nostrane. Sarebbe interessante sapere quanti tra gli uditori maschi del giornale radio — cioè tra coloro che sono responsabili della discriminazione tuttora vigente nell'Italia democratica — in quel momento hanno pensato alla propria madre così arretrata da non aver mai saltato lo steccato del matrimonio, o alla propria sorella non ancora arrivata a superare il tabù della prostituzione, o a un'amica tanto inibita da non passare sera per sera da un letto all'altro dei propri coetanei. Secondo la morale « avanzata » dei signori della RAI il radioascoltatore avrebbe dovuto pensarci su e sentirsi in colpa.

3. La coscienza è un articolo indesiderato

Un secondo caso. Qualche mese fa in un giornale radio l'annunciatore riferì di un convegno nel quale era stato affrontato il problema del sempre più diffuso assenteismo dal lavoro. Sulle cifre e sui danni che ne derivano all'economia nazionale il giornalista si soffermò appena, essendo cose a tutti note. Più interessanti per il giornalista, e anche per l'ascoltatore, erano le indicazioni emerse dal convegno circa le cause e i possibili rimedi del fenomeno. Non mi fu possibile distinguere con tutta chiarezza fino a che punto il giornalista solamente riferiva e in che misura invece presentava riflessioni e soprattutto valutazioni proprie. Il modo dell'esposizione tuttavia era quello di chi, per lo meno, condivideva l'analisi e su di essa fondava le proprie valutazioni.

In sintesi: non era certo il caso di fare del moralismo, non essendo su tale linea che vanno individuate le cause dell'assenteismo né ricercati i rimedi. Cause e rimedi sono piuttosto da trovarsi nei fattori culturali, economici, politici, e soprattutto nelle strutture che contrassegnano la società italiana. Un ascoltatore — il sottoscritto per es. — avrebbe potuto chiedersi che cosa il giornalista della RAI intendeva per « moralismo ». Ma dalle parole dell'annunciatore non aveva risposta alcuna. Certo è possibile, in questo come in tanti altri casi, prendere il termine secondo un'accezione inaccettabile o comunque insufficiente a spiegare il problema in questione. Ma un semplice (e comodo) suggerimento linguistico non può essere preso come un motivo convincente per eliminare in partenza una considerazione « morale » del fenomeno. Il solo « ismo » non basta certo per chi ancora non è disposto a prendere per buono uno slogan *buttato lì a scopo intimidatorio.*

Di fronte a un fenomeno umano di tali proporzioni e di così gravi conseguenze pare giustificato — fino a che non si sia dimostrato il contrario — porre la domanda se l'aumentare dei nostri connazionali che optano per il non-lavoro, per le pseudomalattie (pagate con non pseudodenaro), per i ponti, etc. non abbia qualcosa a che fare con la morale,

cioè, detto in maniera più concreta, con la libertà e la responsabilità personale, con l'imperativo morale a non derubare la comunità nazionale anche quando si può contare sull'immunità, anzi sull'interessata protezione (a fatti) delle centrali sindacali. Certo è molto più semplice, e non dispiace a nessuno, chiamare in causa le strutture, cioè una istanza che tanto più facilmente può essere incolpata di tutti i mali che affliggono il nostro paese quanto più si tratta di una realtà con la quale nessuno si identifica e della quale nessuno si sente responsabile (3).

Così il nostro giornalista con il ricorso (in verità non propriamente geniale) a un derivato del sostantivo « morale » evitò a sé e a tutti gli ascoltatori qualsiasi scomodo richiamo alla scienza, cioè a quell'istanza che puzza troppo di personale e addirittura anche di religioso — qui il vecchio Kant con la sua dottrina della coscienza morale come il punto in cui l'uomo è posto di fronte a un appello di origine trascendente avrebbe qualcosa da insegnare. La società umana, la nostra società italiana con i suoi drammatici problemi, veniva così presentata alla RAI come un semplice problema di ingegneria sociale, cioè, detto un po' più apertamente, di indottrinamento e di manipolazione da parte di una ristretta schiera di « illuminati », depositari della vera coscienza (sic!) democratica o rivoluzionaria, secondo il gergo che uno preferisce.

Che ogni scelta umana abbia presupposti e condizioni in larga misura indipendenti da colui che hic et nunc *deve prendere la sua decisione, non c'è dubbio. Tale è la nostra condizione di spirito nella materia, di persone che vivono nella società e nella storia. Ma che questi presupposti e queste condizioni, che queste strutture o sovrastrutture, eliminino la responsabilità del singolo, sarebbe almeno da provare, eccetto che non s'intenda distribuire a milioni di concittadini il certificato di « incapaci di responsabilità personale ».*

Personalmente, all'udire le disquisizioni di antropologia filosofica am-

---

(3) Il richiamo del giornalista italiano alle strutture sociali non è una sua trovata personale. Non poche correnti del pensiero moderno portano avanti un discorso del genere, il cui risultato finale è di ridurre la morale a un'appendice della sociologia. Nel contesto della riforma del diritto matrimoniale nella Repubblica Federale di Germania scriveva recentemente P. Mikat, professore di diritto all'Università di Bochum: « Non dobbiamo nel nostro ordinamento giuridico aprire le porte a quelle correnti moderne di pensiero le quali tendono ad attribuire i falli [Versagen] umani esclusivamente al destino, all'ambiente, o alle strutture sociali ». *Die Ehe im staatlichen Recht,* in *Stimmen der Zeit* 194 (1976) 231. In un notevole documento che tratta dei valori sociali fondamentali *(Gesellschaftliche Grundwerte und menschliches Glück),* pubblicato il 7 maggio 1976, i Vescovi tedeschi osservano: « Diventa abituale attribuire sempre più raramente al singolo conflitti sociali e comportamenti sociali negativi, quali conseguenze del suo agire moralmente sbagliato; questi vengono piuttosto presentati esclusivamente come conseguenze di una struttura socio-economica ingiusta » *(Herder Korrespondenz* 30 [1976] 369). Parlare della coscienza, di questo relitto di un'umanità arcaica, pare proprio stia diventando tabù.

mannite alla RAI, mi domandavo se quel 25,2% di assenti tra i 15.000 dipendenti dell'Alfasud di Pomigliano d'Arco, i quali hanno contribuito l'anno passato in maniera decisiva a totalizzare un deficit di 95 miliardi di lire, spedendo poi il conto alla comunità nazionale (altro che ricostruire il Friuli...), vadano assolti in blocco dal sospetto di essere responsabili della scelta da loro compiuta. Le parole dello speaker *che mi giungevano dall'Italia suonavano come un preciso avvertimento a non porre siffatta domanda « moralista », la quale avrebbe potuto condurre a mettere in dubbio il dogma della classe operaia infallibile e omnisciente, per fare di essa altrettante persone, libere e responsabili delle scelte non tutte razionali e morali da loro compiute. La persona e la coscienza sembrano essere articoli indesiderati per una RAI che si è data la riforma democratica.*

La mia è una semplice riflessione su due annunci emessi durante trasmissioni destinate a milioni di radioascoltatori. Un campione che certo non è sufficiente per emettere un giudizio globale, e che tuttavia mi pare metta in luce uno schema di argomentazione e di valutazione non del tutto eccezionale negli studi della radio italiana, e sul quale vale la pena pensarci su.

4. L'appello del Papa al senso critico

Il Papa Paolo VI nel suo messaggio ha chiesto, « a coloro che fruiscono dei mezzi di comunicazione, di formarsi ad un attento senso critico *». Queste parole sono rivolte ai fedeli e agli uomini di buona volontà in tutto il mondo. Nondimeno sembrano particolarmente rispondenti alla situazione che sempre più chiaramente va delineandosi in Italia nel settore dell'informazione. Sembrerebbe paradossale che sia proprio la Chiesa a richiamare al senso critico. Dove senso critico — contrariamente alla pueril opinione corrente secondo la quale esso consisterebbe nel dire di no quando l'altro dice di sì — vuol dire esercizio di quella capacità di intelligenza, di ragionevolezza, di responsabilità di cui la coscienza umana è naturalmente dotata; la capacità cioè di domandare dell'intelligibile immanente nei dati, di verificare la correttezza dell'intelligibile colto nei dati, di configurare un oggetto di scelta e di azione che si giustifichi nei confronti della totalità della realtà al cui centro sta l'uomo e il « regno dei fini ». Ogni senso critico meno esigente è troppo poco rispetto alla capacità critica costitutiva dell'uomo.*

L'appello del Papa al senso critico trova la sua spiegazione nel fatto che oggi è l'uomo stesso, prima ancora che il cristiano, a essere minacciato dai mezzi di comunicazione sociale quando questi, lungi dal fare appello all'intelligenza, alla razionalità e alla responsabilità, sono impiegati per «attenuare la capacità critica di ampi strati della popolazione, (e per) esercitare una specie di oppressione — per così dire — culturale ». L'ostraciz-

zazione del termine « dovere », la messa al bando della coscienza, cioè dell'istanza secondo la quale l'uomo è inabdicabilmente se stesso senza possibilità alcuna di scaricare su altri la propria responsabilità, il ricorso a termini la cui carica emotiva e valutativa dispensa dalla riflessione personale, sono altrettanti strumenti per quel terrorismo culturale che il Papa, nella sua difesa dei valori umani primari, ancora una volta ha denunciato.

Ma non è solo una denuncia quella di Paolo VI. E', positivamente, un compito affidato a ogni fedele e a ogni uomo pensoso per i destini della società umana. Ai sacerdoti in particolare. Il giorno in cui l'ideologia delle « masse democratiche » riuscisse a eliminare ogni idea di coscienza sarebbe finita per la nostra missione nella società italiana, perché sarebbe finita per il Vangelo — l'appello che il Figlio di Dio rivolge a ogni uomo affinché si converta: metanoeite. *Ma sarebbe finita anche per l'uomo.*

[Giovanni B. Sala, SJ]

Renovatio

*

rivista trimestrale
di
teologia e cultura

*

ABBONAMENTI

Italia L. 4.000
Estero L. 5.000

c/c postale n. 4/28.489
Genova, via XII Ottobre 14

SCHEDARIO TEOLOGICO RENOVATIO

E' aperta in Genova, presso la nostra redazione (via XII ottobre, 14), una sala di lettura di riviste teologiche italiane e straniere. Gli articoli delle riviste vengono schedati per argomento. Riviste e schedario sono a disposizione del pubblico tutti i giorni dalle ore 9,30 alle 12,30.

ELENCO DELLE RIVISTE SCHEDATE:

Analecta Bollandiana *(Bruxelles).*
Analecta Sacra Tarraconensia *(Barcelona).*
Angelicum *(Roma).*
Angelican Theological Rewiew *(Evanston USA).*
Antonianum *(Roma).*
Apollinaris *(Roma).*
Aquinas *(Roma).*
Archivio Teologico Granadino *(Granada).*
Archivium Franciscanum Historicum *(Grottaferrata).*
Asprenas *(Napoli).*
Augustinianum *(Roma).*
Augustinus *(Madrid).*
Australasian Catholic Record *(Sydney).*
Benedictina *(Roma).*
Bibbia e Oriente *(Genova).*
Bibel und Kirche *(Stuttgart).*
Biblica *(Roma).*
Biblical Theology Bulletin *(Roma).*
Bulletin de Littérature Ecclésiastique *(Toulouse).*
Bulletin de Théologie Ancienne et Médiéval *(Louvain).*
Bulletin de Saint Sulpice *(Paris).*
Bulletin de Théologie Biblique *(Roma).*
Burgense *(Burgos).*
Cahier des religions Africaines *(Kinshasa).*
Carmelus *(Roma).*
Catholic Biblical Quarterly *(Weston).*
Claretianum *(Roma).*
Christus *(Paris).*
Ciencia tomista *(Salamanca).*
Ciudad de Dios *(Madrid).*
Civiltà cattolica *(Roma).*
Clergy Review *(London).*
Contacts *(Paris).*
Communio *(Granada).*
Communio *(Milano).*
Compostellanum *(Santiago de Compostela).*
Concilium *(Brescia).*
Der Islam *(Berlin).*
Didaskalia *(Lisboa).*
Divinitas *(Roma).*
Divus Thomas *(Piacenza).*
Dowside Review *(Oxford).*
Doctor Communis *(Roma).*
Ecumenical Review *(Genève).*
Eglise et Théologie *(Ottawa).*
Ephemerides Carmeliticae *(Roma).*
Ephemerides Liturgicae *(Roma).*
Ephemerides Mariologicae *(Madrid).*
Ephemerides Theologicae Louvanienses *(Louvain).*
Esprit *(Paris).*
Estudios Agustinianos *(Valladolid).*
Estudios Biblicos *(Madrid).*
Estudios Eclesiásticos *(Madrid).*
Estudios Franciscanos *(Barcelona).*
Estudios Lulianos *(Palma de Mallorca).*

Estudios Theologicos *(Guatemala).*
Estudios Trinitarios *(Salamanca).*
Etudes Théologiques et Religieuses *(Montpellier).*
Euntes Docete *(Roma).*
Evangelische Theologie *(München).*
Franziskanische Studien *(Werl).*
Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie *(Freiburg).*
Gregorianum *(Roma).*
Harvard Theological Review *(Cambridge).*
Irenikon *(Chevetogne).*
Irish Theological Quarterly *(Maynooth).*
Istina *(Paris).*
Itinerarum *(Lisboa).*
Journal of Biblical Literature *(Philadelphia).*
Journal of Ecumenical Studies *(Philadelphia).*
Journal of Jewish studies *(Oxford).*
Journal of Religion *(Chicago).*
Journal of Religion in Africa *(Leiden).*
Journal of Theological Studies *(Oxford).*
Judaica *(Zürich).*
Kairos *(Salzburg).*
Kerigma und Dogma *(Göttingen).*
Lateranum *(Città del Vaticano).*
Laval Theologique et Philosophique *(Quèbec).*
Les Quatres Fleuves *(Paris).*
Libro anual *(Mexico).*
Lumen Vitae *(Bruxelles).*
Lumière et Vie *(Lyon).*
Maison Dieu *(Paris).*
Manresa *(Madrid).*
Marianum *(Roma).*
Mélanges de Science Religieuse *(Lille).*
Melita Theologica *(Malta).*
Mikael *(Parana).*
Miscellanea Commillas *(Madrid).*
Miscellanea Francescana *(Roma).*
Muslim World *(Hartford).*
Monte Carmelo *(Burgos).*
Münchener Theologische Zeitschrift *(München).*
Naturaleza y Gracia *(Salamanca).*
Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionphilosophie *(Berlin).*
New Testament Abstracts *(Cambridge).*
New Testament Studies *(London).*
Nicolaus *(Bari).*
Nouvelle Revue Théologique *(Louvain).*
Nova et Vetera *(Genève).*
Novum Testamentum *(Leiden).*
Nuevo Mundo *(Buenos Aires).*
Numen *(Leiden).*
Oikumenikon *(Roma).*
One in Christ *(London).*
Orientalia Christiana Periodica *(Roma).*
Ostkirchliche Studien *(Würzburg).*
'O Theologos *(Palermo).*
Pensée Catholique *(Paris).*
Pensée Orthodoxe *(Paris).*
Periodica de Re Morali Canonica Liturgica *(Roma).*
Phase *(Barcelona).*
Protestantesimo *(Roma).*
Rassegna di Ascetica e Mistica *(Firenze).*
Rassegna di Teologia *(Milano).*
Recherches de Science Religieuse *(Paris).*
Regnum Dei *(Roma).*
Renovatio *(Genova).*
Revista Agustiniana de Espiritualidad *(Calahorra).*
Revista de Espiritualidad *(Madrid).*
Revue Benedictine *(Maredsous).*
Revue Biblique *(Paris).*
Revue d'Ascétique et Mystique *(Paris).*
Revue de Droit Canonique *(Strasbourg).*
Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse *(Strasbourg).*
Revue de Qumrân *(Paris).*
Revue de Théologie et de Philosophie *(Lausanne).*
Revue de l'Histoire des Religions *(Paris).*

Religious Studies *(London).*
Revue des Etudes Augustiniennes *(Paris).*
Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques *(Paris).*
Revue d'Histoire Ecclésiastique *(Louvain).*
Revue des Sciences Religieuses *(Strasbourg).*
Revue Théologique de Louvain *(Louvain).*
Revue Thomiste *(Toulouse).*
Rivista biblica *(Brescia).*
Rivista del clero italiano *(Milano).*
Rivista Liturgica *(Torino).*
Rivista di Pedagogia e di Scienze religiose *(Piacenza).*
Rivista di scienze dell'educazione

Rivista di storia della Chiesa in Italia *(Torino).*
Rivista di Storia e Letteratura religiosa *(Firenze).*
Rivista di teologia morale *(Bologna).*
Rythmes du Monde *(Bruges).*
Sacra Doctrina *(Bologna).*
Salesianum *(Roma).*
Salmaticensis *(Salamanca).*
Science et Esprit *(Quebec).*
Scottish Journal of Theology *(Edinburgh).*
Scriptorium Victoriense *(Vittoria)*
Scuola Cattolica *(Venegono).*
Seminarium *(Roma).*
Seminarios *(Salamanca).*
Spiritus *(Paris).*
Stimmen der Zeit *(Freiburg).*
Stromata *(S. Miguel).*
Studi medievali *(Spoleto).*
Studia Monastica *(Montserrat).*
Studia Moralia *(Roma).*
Studia Patavina *(Padova).*
Studi Francescani *(Firenze).*
Studi e Ricerche francescane *(Napoli).*
Studium *(Madrid).*
Teologia *(Buenos Aires).*
Teologia espiritual *(Valencia).*
Teologia y Vida *(Santiago del Chile).*
Theologica *(Braga).*
Theological Studies *(Baltimore).*
Theologie und Philosophie *(Frankfurt).*
Theologische Literaturzeitung *(Berlin).*
Theologische Quartalschrift *(Basel).*
The Thomist *(Baltimore).*
Traditio *(New York).*
Universidad Pontificia Bolivariana *(Medellin).*
Vetera Christianorum *(Bari).*
Vetus Testamentum *(Leiden).*
Via Verità e Vita *(Roma).*
Vigiliae Christiana *(Amsterdam).*
Zeitschrift für die Alttestamentlische Wissenschaft *(Berlin).*
Zeitschrift für Katholische Theologie *(Innsbruck).*
Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte *(Köln).*
Zeitschrift für Theologie und Kirche *(Tübingen).*
Zygon *(Chicago).*

INDICE GENERALE DELL'ANNATA

Anno XI - 1976

Renovatio, rivista trimestrale di Teologia e cultura, anno XI, 1976 - *direttore:* Guglielmo Luigi Rossi - *direttore responsabile:* Gianni Baget-Bozzo - *comitato di redazione:* Bonifacio Baroffio, Edoardo Benvenuto, Pierangelo Bonati (segretario di redazione), Oddo Bucci, Giorgio Fabbri, Claudio Leonardi - *uffici:* via XII Ottobre 14, Genova - aut. del trib. di Genova n. 27/66 - *con approvazione ecclesiastica* - tipografia: Grafica Bi-Esse Genova - *abbonamenti:* L. 3.200 per l'Italia, L. 4.000 per l'Estero.

EDITORIALI

- TEOLOGI E VESCOVI . . . . . pp. 3-6
- LA TEOLOGIA FEMMINISTA . . . . . » 139-142
- CHIESE SORELLE E CHIESA UNA . . . . . » 275-278
- IL DOGMA . . . . . » 419-421

ARTICOLI

Gianni Baget-Bozzo - La storia frammentaria e la teologia . . . pp. 7-14
Gianni Baget-Bozzo - Il corpo e l'anima . . . . . » 143-153
Gianni Baget-Bozzo - Duns Scoto e la teologia negativa . . . . » 423-433
Bonifacio Baroffio - Rinnovamento e deterioramento della vita religiosa . . . . . » 356-370
Edoardo Benvenuto - Il tempo e il nulla . . .. » 154-186
Edoardo Benvenuto - Il corpo, segno dell'anima . . . . . » 279-293
Edoardo Benvenuto - Considerazioni sulle tesi circa il rapporto fra Magistero ecclesiastico e teologia . . . . . » 350-355
Edoardo Benvenuto - L'itinerario di Duns Scoto di fronte alla epistemologia contemporanea . . . . . » 434-448
Giulio Basetti Sani - Considerazioni sul « Documento finale » dell'incontro islamo-cristiano di Tripoli in Libia (1976) . . . . » 337-349
Gian Piero Bof - Dualismo ed antropologia: influenze di Qumrân su Paolo? . . . . . » 294-311
Dario Composta - Il razionalismo in liturgia . . . . . » 312-321
Giorgio Fabbri - « Cognizione di tempo » ed escatologia . . . . » 30-36
Alvaro Huerga - Las Casas, profeta cristiano per gli indios . . . » 322-336
Denise Judant - Le difficoltà del dialogo con il giudaismo . . . » 37-52
Denise Judant - Nostra Signora d'Israele . . . . . » 214-226
Denise Judant - L'origine davidica di Maria nella tradizione . . » 480-498
Claudio Leonardi - Cristianesimo e Islam nella civiltà post-moderna » 53-72
Filippo Liverziani - Il senso della vita di fronte alla morte . . . » 187-213
Filippo Liverziani - Hanno ancora senso le questioni ultime? . . » 449-479
Noël Dermot O'Donoghue - Creazione e partecipazione . . . » 15-29

LIBRI

Recensioni di *Gianni Baget-Bozzo, Edoardo Benvenuto, Bonifacio Baroffio, Mario Caselli, Giorgio Fabbri, Filippo Garrone, Ennio Innaurato, Pier Carlo Landucci, Tiburzio Lupo, Patrizio Odetti, Giacomo Scaltriti, Piero Stefani, Sandro Strozzi.*

Amato A. - « I pronunciamenti tridentini sulla necessità della confessione sacramentale nei canoni 6-9 della sessione XIV » (G.B.B.) pp. 249
AA.VV. - La violenza e i giovani » (F.L.) . . . . . » 253-255
AA.VV. - La questione cattolica ed il movimento cattolico » (G.B.B.) » 258-260
AA.VV. - « Jesus aux origines de la christologie » (G.B.B.) . . . » 382-386
AA.VV. - « Exegesis, problèmes de méthode et exercices de lecture » (G.B.B.) . . . . . » 389-392
AA.VV. - « Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie » (G.B.B.) » 93-96
Botte B. - « Le mouvement liturgique - Témoignages et souvenirs » (G.B.B.) . . . . . » 523-524
Baget-Bozzo G. - « Il partito cristiano, il comunismo, e la società radicale » (G.S.) . . . . . » 395-400
Bernard L. - « Athenagoras: a study in second century christian apologetic » (G.B.B.) . . . . . » 88-90
Blazquez F. - « Persona, revolucion y violencia » (F.G.) . . . . » 402-403
Bogliolo L. - « Le scoperte della filosofia moderna » (F.G.) . . . » 401-402
Bucci O. - « La fondazione dell'antropologia culturale in Marcel Mauss » (F.G.) . . . . . » 250-252
Bruaire G. - « Le droit de Dieu » (G.B.B.) . . . . . » 103-104
Burchett W. - « Una democrazia confezionata? Il caso del Portogallo » (F.G.) . . . . . » 99-101
Caba J. - « Dai vangeli al Gesù storico » (M.C.) . . . . . » 247-248
Carle P. - « Consubstantiel et transubstantiation » (G.B.B.) . . . » 79-81
Clavel M. - « Ce que je crois » (G.B.B.) . . . . . » 245-246
Colombàs G. - « El monacato primitivo » (G.B.B.) . . . . . » 227-232
Cornier H. - « L'umorismo di Gesù » (M.C.) . . . . . » 405
Daniélou J. - « La cultura tradita dagli intellettuali » (F.G.) . . . » 97-99
De Marseille S - « Oeuvres » (G.B.B.) . . . . . » 533
Di Elvira G. - « La fede » (G.B.B.) . . . . . » 533
Ellul J. - « L'apocalypse, architecture et mouvement » (G.B.B.) . . » 84-86
Garrigues J. M. - « Maxime, le confesseur » (G.B.B.) . . . . . » 511-513
Guardini R. - « Sapienza dei Salmi » (P.O.) . . . . . » 508-510
Gelinau J. - « Demain la liturgie » (G.B.B.) . . . . . » 392-393
Gismondi G. - « Umanesimo marxista » (E.B.) . . . . . » 261-263
Gismondi G. - « Umanità 2000 per un nuovo progetto sociale » (F.G.) . » 527-529
Guillou M. - « Les témoins sont parmi nous » (G.B.B.) . . . . » 239-242
Hengel M. - « Der Sohn Gottes » (B.B.) . . . . . » 255-258
Jaubert A. - « Approches de l'Evangile de Jean » (G.B.B.) . . . . » 393-395
Jünger E. - « Sulle scogliere di marmo » (E.I.) . . . . . » 516-518
Kasper W. - « Gesù il Cristo » (G.B.B.) . . . . . » 73-78
Kaufmann G. D. - « La question de Dieu aujourd'hui » (G.B.B.) . . » 510-511
Maffey A. - « L'idea di stato nell'illuminismo francese » (S.S.S.) . » 404-405
Maritain J. - « Approches sans entraves » (G.B.B.) . . . . . » 529-532
Meyendorff J. - « Initiation à la théologie byzantine » (G.B.B.) . » 236-239
Minnerath R. - « Les chrétiens et le monde » (G.B.B.) . . . . » 501-503

18 FEV. 1977

Moroni G. - « Il corpo e la preghiera » (M.C.) . . . . . pp. 522-523
Nau P. - « Le mystere du Corps et du Sang du Seigneur » (G.B.B.) . » 499-501
Novaziano - « La Trinità » (G.B.B.) . . . . . » 533
Origène - « Sur le libre arbitre » (M.C.) . . . . . » 524-527
Paleotto A. - « Esplicatione del sacro lenzuolo ove fu involto il Signore » (T.L.) . . . . . » 246-247
Pelikan J. - « The spirit of eastern christendom » (G.B.B.) . . . » 233-236
Prigent P. - « Flash sur l'Apocalypse » (G.B.B.) . . . . . » 86-88
Rizza A. - « Karl Marx: le fonti » (E.I.) . . . . . » 101-102
Rouyer R. - « La gnose de Princeton » (G.F.) . . . . . » 514-516
Sala G. B. - « Dogma e storia nella dichiarazione Mysterium Ecclesiae » (G.B.B.) . . . . . » 378-382
Schillebeeckx E. - « Gesù, la storia di un vivente » (G.B.B.) . . . » 371-378
Schlink M. B. - « Dio nella mia vita » (M.C.) . . . . . » 503-506
Spedalieri F. - « Maria nella Scrittura e nella tradizione della Chiesa primitiva » (P.C.L.) . . . . . » 242-244
Tavard G. - « La théologie parmi les sciences humaines » (G.B.B.) . » 521-522
Toscani G. - « Teologia della Chiesa in Sant'Ambrogio » (G.B.B.) . » 91-93
Trocmé E. - « Gesù di Nazareth » (G.B.B.) . . . . . » 387-389
Van Oyen H. - « Ethique de l'Ancien Testament » (G.B.B.) . . . » 81-84
Vela L. e Demas D. - « Mezzogiorno di vuoto » (F.G.) . . . . . » 518-520
Xirinacs L. - « Sujeto » (F.G.) . . . . . » 106
Zapperi R. - « Per la critica del concetto di rivoluzione borghese » (S.S.) . . . . . » 104-105
Omelia pasquale - « Il canto del mare » (P.S.) . . . . . » 506-508

POSTILLE

Gianni Baget-Bozzo - « Berakah ed Eucarestia » . . . . . pp. 406-409
Gianni Baget-Bozzo - « La presidenza nell'Eucarestia o l'ecumenismo alla deriva » . . . . . » 409-410
Gianni Baget-Bozzo - « Il difficile dialogo cattolico-giudaico » . . » 410-412
Gianni Baget-Bozzo - « Maritain e la politica dei cattolici in Italia » » 539-548
Bonifacio Baroffio - « Vita religiosa e vita comune » . . . . » 265-270
Edoardo Benvenuto - « Schillebeeckx: il futuro tradito » . . . » 107-118
Edoardo Benvenuto - « Teoria e prassi a Congresso » . . . . » 535-538
Claudio Leonardi - « La "cultura cattolica" secondo Mancini » . . » 119-126
Patrizio Odetti - « Andrei Rubliev » . . . . . » 270-272
Giovanni B. Sala - « La RAI e i valori umani. Un tentativo di pensarci su » . . . . . » 549-554
Sandro Strozzi - « I "consultori familiari" ed il principio dell'utilità marginale » . . . . . » 130-132
Sandro Strozzi - « La religione del profitto » . . . . . » 413-414
« La questione di Ecône » . . . . . » 120-130

UNIVERSITAS S. PAULI, 233 MAIN, OTTAWA